TEXT PROBLEM WITHIN THE BOOK ONLY

नासदीयसूक्तभाष्य

उत्तरार्ध

चरम खंड

नासदीयसूक्तभाष्य

उत्तरार्ध

शंकर रामचंद्र राजवाडे

कृत

चरम खंड

पुणें

प्रथमावृत्ति शके १८७१ आश्विन

प्रथमावृत्तीच्या सहस्त्र प्रतींपैकीं
ह्या प्रतीचा अनुक्रमांक
...६१.........

मुद्रकः—गंगाधर शंकर दाते,
कलागृह छापखाना, ६६६ सदाशिव पेठ, पुणें २.

प्रकाशकः—शंकर रामचंद्र राजवाडे,
अग्निहोत्रमंदिर, २८६ सदाशिव पेठ, पुणें २.

चि. सौ. पिलुबाई मंडलिक

आणि

चि. रा. गोपाळराव मंडलिक

दांपत्यास

प्रस्तावना

नासदीयसूक्तभाष्याचा पूर्वार्ध शके १८४९ मध्यें प्रसिद्ध झाला. त्यानंतर बारा वर्षांनीं शके १८६१ मध्यें उत्तरार्धाचा पहिला खंड प्रसिद्ध झाला. त्यानंतर ओघानें त्याचा दुसरा खंड प्रसिद्ध व्हावयाचा. पण त्याचें लिखाण सतत चालू असून हि अद्याप तें लवकर संपण्याचें चिन्ह दिसत नसल्या कारणानें हा चरम खंड अगोदर प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें. याला चरम नांव देण्याचें कारण उत्तरार्धाचे किती खंड होतील त्याचा आज अंदाज करतां येत नाहीं. पूर्वार्धांत सूक्ताच्या पहिल्या तीन ऋचांचें भाष्य समग्र आलें असून उत्तरार्धाच्या पहिल्या खंडांत चौथ्या ऋचेवरील भाष्य सुरू झालें आहे. आतां या चरम खंडांत सूक्तांतील शेवटच्या तीन ऋचांचें भाष्य पूर्ण होऊन सूक्ताची समाप्ति झाली आहे. अर्थात् पूर्वार्धांत पहिल्या तीन ऋचा आहेत तर उत्तरार्धाच्या या चरम खंडांत शेवटच्या तीन ऋचा आहेत व मधल्या खंडांत एका च चौथ्या ऋचेवरील भाष्य चालू आहे. या भाष्याचा विषय कामशास्त्राला अनुसरून विवाहशास्त्र, जननशास्त्र, कुटुंबशास्त्र, समाजशास्त्र इत्याद्यनेक मानवी जीवनाशीं निगडित असलेल्या शास्त्रांना धरून असल्यामुळें आणि त्याचें विवरण अति विस्तारानें नाना चित्रांसह व आकृतींसह घडत असल्यामुळें त्याचा आकार फार मोठा झाला आहे व तो नवीन नवीन शोधांच्या योगें अधिकाधिक वाढत आहे. म्हणून च तो विषय तसा च अर्धवट मागें ठेऊन हा शेवटचा खंड अगोदर संपवून टाकला आहे. या कामविषयाचें स्वरूप कसें आहे व त्याचा विस्तार किती मोठा आहे याची किंचित् कल्पना उत्तरार्धाचा जो पहिला ८०० पृष्ठांचा खंड प्रसिद्ध झाला आहे त्यावरून येण्यासारखी आहे. आणि तसें च सदर नासदीयसूक्तांत या कामविषयाचें महत्त्व किती आहे तें या चरमखंडावरून समजून येणार आहे. इतकें कीं या सूक्ताला कामदेवसूक्त हें नांव

देणें यथोचित होणार आहे. या सूक्तांतील अध्यात्मविषय अति गहन आणि गंभीर आहे हें तर खरें च पण साहित्यशास्त्रांतील उच्च कलाकृति या दृष्टीनें या सूक्ताची रचना किती बांधेसूद आणि मनोहर आहे तें या खंडांतील विवरणावरून तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. जगतांतील अति जुन्यांतील जुन्या तत्त्वज्ञानविषयक वाङ्मयांत या सूक्ताचा दर्जा इतका मोठा आहे कीं त्याची बरोबरी दुसऱ्या कोणाला करतां यावयाची नाहीं. ही गोष्ट या एका लहान सूक्ताचीं जीं अनेक प्राच्य व पाश्चात्य पंडितांनीं आपआपल्या भाषांत भाषांतरें केलीं आहेत त्यावरून चांगली प्रत्ययास येते. कोणी प्राचीन वा अर्वाचीन, प्राच्य वा पाश्चात्य पंडित असो तो या सूक्ताला आरंभीं नमन केल्यावांचून पुढें जाऊं च शकत नाहीं. एका युरोपांत गेल्या शंभर वर्षांत या सूक्ताचीं पांचपंचवीस वेगवेगळीं भाषांतरें झालीं आहेत. त्यांपैकीं दहा भाषांतरकारांची यादी विंटर्निट्झनें आपल्या ‘ हिंदुस्थानांतील वाङ्मयाचा इतिहास ’ नामक ग्रंथांत दिली आहे. तथापि हीं भाषांतरें अति खोल विचारपूर्वक झालीं आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. प्रस्तुत भाष्यग्रंथांत मात्र शब्दांचे प्रतिपदोक्त अर्थ घेऊन वेदांतील इतर सूक्तांच्या संदर्भानें जितकें खोल जातां येईल तितकें जाऊन अर्थनिष्पादन केलें आहे ही गोष्ट आतांपर्यंत जेवढे खंड प्रसिद्ध झाले आहेत तेवढ्यावरून सहज कळण्यासारखी आहे. आतां या चरम खंडांत यद्यपि सूक्तांतील शेवटच्या तीन ऋचांवरील भाष्य मुख्य देण्यांत येत असलें तथापि त्याची सामान्यतः अशी रचना केली आहे कीं या एका खंडावरून संपूर्ण सूक्ताचें रहस्य साकल्येंकरून लक्षांत यावें. म्हणजे या खंडांत अर्थसंगति राखण्यापुरतें पहिल्या चारी ऋचांवर मागील अनुसंधानानें थोडथोडें निरूपण केलें आहे व बाकी विस्ताराकरितां मागील ग्रंथांचा हवाला दिला आहे. प्रत्येक ऋचेच्या शेवटीं जो तिचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद केला आहे तो तेवढ्यापुरता तेथें देऊन पुनः सूक्तसमाप्तीनंतर एका परिशिष्टांत मूळ व अनुवाद

एकापुढें एक जोडला आहे. एवंविध हें परमात्मदेवतेला अनुलक्षून असलेलें परमेष्ठी प्रजापतीचें सूक्त प्रस्तुत खंडांत त्यांतील मुख्य विषयाला धरून विस्तृत भाष्यासह परिसमाप्त केलें असून ब्राह्मणाच्या उपजत तीन ऋणांपैकीं पहिलें महत्त्वाचें ऋषींचें ऋण ब्रह्मचर्यानें म्हणजे वेदविद्येच्या प्रसारानें फेडावयाचें तें या ग्रंथद्वारें फेडून अनृणी होण्याचा महदानंद प्राप्त करून घेतला आहे.

पुणें, अग्निहोत्रमंदिर
विजयादशमी शके १८७१
विरोधीनाम सं०

शंकर रामचंद्र राजवाडे
आहिताग्नि

विषयानुक्रमणिका

पुरुषाचें जुगट. हिरण्यगर्भ, प्रजापति, क, आणि ब्रह्मदेव. त्यांचे गुणदृष्ट्या भिन्नार्थ. ज्ञानदेवाच्या अभंगातील चरणाचा दाखला. ब्रह्मदेवाचें गीतेंत प्रतीक. कामदेवसूक्त आणि हिरण्यगर्भसूक्त यांतील दोन समान ऋचांची तुलना (२७–३४). दोन्ही सूक्तांतील ऋषि आणि देवता. सृष्टीचा अध्यक्ष. क देवतेचें स्वरूप. त्याचे ठायीं मृतामृत द्वंद्व. दोन्ही सूक्तांचें प्रतिपूरकत्व. त्यांतील एकापुढें एक विषय. हिरण्यगर्भसूक्तांतील जगदुत्पत्तिवर्णनात्मक ऋचा. त्यांतील शेवटची प्रजापतिवाचक ऋचा. त्याचें मूळारंभीचें अर्धनरनारीस्वरूप. त्यांतील स्त्रीपुरुषांचा विभाग आणि त्यांत कामसंचार. रेतोधा आणि महिमानांचीं अधोर्ध्व स्थानें. प्रजापतीपासून पुढील पौराणिक शिवपार्वतीचें युग्म आणि त्यांत जगतांतील लिंगपूजनाचें सार (३४–३७). रेतोधा आणि महिमानांतील आकारगुणानें लहानमोठेपणा आणि त्यांचीं उदाहरणें. रेतोधा आणि महिमान म्हणजे अंडपिंड आणि रेतपिंड व त्यांना अनुलक्षून स्वधा आणि प्रयति. जीवाजीवसृष्टींतील दाखले. रेताच्या महिमानत्वाचें कारण. तैत्तिरीय श्रुति. तिन्ही द्वंद्वांचा यथानुक्रम. अश्वमेधांगभूत राजपत्न्याश्वसंयोगांत आलेले शब्द (३७–४०). स्वधा आणि प्रयति शब्दांचे अर्थ. सायणानें दिलेले स्वधाशब्दाचे दोन अर्थ. अन्नशब्दाची दुआब्जी व्याख्या. कामशास्त्रानुसार स्वधा आणि प्रयति. उर्वशी आणि पुरूरवा. परावरद्वंद्वाचें स्वारस्य. अज आणि अजा. जननशास्त्रान्वयें रेतोधा आणि महिमान परमेश्वराची क्रियाशक्ति आणि गुणशक्ति. शोणितगोल आणि शुक्रजंतु. द्यौ आणि पृथिवी. वृषभ आणि धेनु. स्वधेचें स्त्रीदेहांत रूप आणि कार्य. व्याकरणशास्त्रांतील लिंगविचार आणि त्यांत स्त्यान आणि प्रसव. त्यांचें स्वधाप्रयतीशीं प्रतिरूपत्व. क्षेत्र आणि बीज. आत्म्याची आंतिमकामनासिद्धि. ऋचेचा मराठी अर्थ (४०–४६).

सूक्ताच्या दुसऱ्या प्रकरणाची समाप्ति. सूक्तांतील प्रकरण–विभाग आणि त्यांतील विषय. तम आणि तेज. आयतमिसंत मूळ अहंकाराचा स्फोट. आत्मन् शब्दाची उत्पत्ति. झंदावेस्त आणि बायबलांतील सदृश कल्पना. सांख्य आणि गीतेंतील प्रकृति पासून होणाऱ्या पर्यायपरिणालिंकेत भेद व त्यांचें कारण. मूळ निर्नाम निर्द्वंद्वांतून उद्भवणारी ‘ सोऽहम् ’ आणि ‘ अहमिदम् ’ द्वंद्वें (४६–४८). सर्व द्वंद्वांपलीकडच्या निर्द्वंद्वाचें निर्नामत्व. ‘ निस् ’ उपसर्गाचा पातंजल अर्थ. सर्व स्थलकालाविशिष्ट द्वंद्वांचा निर्द्वंद्वाचे ठायीं समावेश. ‘ नासदासीन्नोसदासीत् ’ आणि ‘ सदसच्चाहमर्जुन ’ या दोन वाक्यांचा समन्वय. आत्मा आणि परमात्मा. कालद्वंद्वांतील कालांतरिता आणि स्थलद्वंद्वांतील एककालीनता. तम आणि तेज द्वंद्वांत त्यांची सिद्धि. सृष्ट्यारंभीचें द्वंद्व. तत्सिध्यर्थ तप. द्वंद्वांतील कोटींना जोडणारा तंतु. मनाच्या रेतांत कामाचा प्रादुर्भाव. तत्संबंधीं शास्त्रीचें मत. कामाची व्याप्ति. अधोपरि द्वंद्वाचें विशिष्टत्व. तदनुसार स्वधा-प्रयतिस्थानें. रेतोधा आणि महिमान. तिन्ही द्वंद्वांना अनुलक्षून ऋचेची ठेवण. क्षेत्र आणि बीज. त्यांचीं जीवसृष्टींतील रूपें. वृद्धीच्या मार्गावर गुणानें आणि आकारानें उच्चोच्च पर्याय (४९–५४). नासदीयसूक्त का कामदेवसूक्त. कामाचा आविर्भाव. सूक्ताची

देवता. द्वितीय प्रकरणांतील कामपूर्व आणि कामोत्तर विषय. कामाच्या द्वंद्वनिर्द्वंद्वाशीं संबंध दर्शविणारा वंशक्रम. निर्द्वंद्वाच्या हातांत द्वंद्व ओढण्याचा ताजवा. स्थलकाल-द्वंद्वांत कालाचें महत्त्व. कालपुरुष प्रजापति किंवा कामदेव. त्याचा स्वधाप्रयतीच्या ठायीं प्रवेश. त्यांतून निघालेलीं भौतिक, दैविक आणि आध्यात्मिक मार्गावरील द्वंद्व. व्यक्त सृष्टींतील नाना द्वंद्वांना जोडणारा कामरश्मि. आत्म्याचा सुकृत रथ (५४–५९). द्वितीय प्रकरणांतील तीन ऋचांची एका कमानींत मांडणी. पादद्वय आणि शिरस्थानच्या ऋचा. केंद्र आणि वर्तुळ. आत्मा आणि ब्रह्म. कामाचा उदय आणि विस्तार. काम-देवाचें सामर्थ्य वर्णन करण्यांत कवीचे धन्योद्गार (५९–६१). वैदिक वाङ्मयांतील सृष्ट्युत्पत्तीच्या वर्णनाला मूळ नासदीयसूक्ताचा आधार. अघमर्षण ऋषींचें सूक्त आणि इतर ऋग्वेदीय सूक्तें. कल्पनाजन्य आणि वस्तुजन्य ज्ञानाचे भेद. आधुनिक शास्त्राचें द्वंद्वतत्त्वाकडे वेधत चाललेलें लक्ष्य. द्वाद्विकतत्त्वज्ञानाचें स्वरूप. एकांतिक अहंविशिष्ट आणि इदंविशिष्ट तत्त्वज्ञानांचें अपूर्णत्व. वैदिक तत्त्वज्ञानांतील आदितामिस्रा आणि भौतिक शोधांतील विद्युत्क्षेपरहित थंडगार काळाकुट्ट स्रोत. ज्ञानाच्या पूर्णतेला उभय अहमिदंची आवश्यकता. अन्तर्निष्ठ शास्त्राच्या सिद्धान्तांची योग्यता. त्यांतून निघणारे चैतन्याचे पर्याय. बहिर्निष्ठ शास्त्रांतील अनुमानें. कार्यकारणसंबंध दर्शविणारी दोहोंची एक च दृष्टि. अनुमानांचें व्यापकत्व. दोन्ही शास्त्रांचें ऐक्य होण्याची शक्यता. दोहोंनीं आपआपल्या भूमिकांवर घेतलेला द्रव्यचैतन्याचा ठाव. सूक्तांतील दोन्ही प्रकरणां-संबंधीं तज्ज्ञांची अतज्ज्ञता. 'तपसः' बद्दल 'तमसः' पाठाचें कारण. तैत्तिरीय ब्राह्म-णांत सदर नासदीय सूक्तावर भाष्यरूपानें स्वतंत्र अनुवाक (६१–६५). सदर अनु-वाकांत वर्णिलेले मूळारंभीं तपांतून धूम, धूमांतून अग्नि आणि अग्नींतून तेजाचे बहुविध फवारे. तेथून पुढें अर्णव समुद्र, त्यांतून त्रिलोक आणि त्यात देवासुरमानव. परमेश्वराचें गर्भवत्त्व. नीट्झ्शेचें मत. गीतेची पुष्टि. अनुवाकाची फलश्रुति. ब्राह्मणग्रंथांचें कार्य (६५–६७). ब्राह्मणांतील सदर अनुवाकाचें मूळ आणि त्याचा मराठी अर्थ. ऋचेचा उपसंहार आणि मराठी अनुवाद (६७–७२).

सहाव्या ऋचेचे संहितापदपाठ व तैत्तिरीय ब्राह्मणपाठ. ऋचेचा अन्वय आणि शब्दांवर निर्वचन. जाणावयाचा व सांगावयाचा विषय कोणता? सृष्टीचें उपादान आणि निमित्त कारण. देवांचें अजस्वरूप. ऋचेचा मराठी अर्थ (७३–७६). तिसऱ्या प्रकर-णाची सुरवात. मागील पहिल्या दोन प्रकरणांतील विषय. जगताचें सत्यत्व. त्याच्या उत्पत्तिकारणासंबंधीं शंका. तिसऱ्या प्रकरणाचा विषय. अंभ, सलिल आणि आप यांतील भेद. पाहिल्या प्रकरणांतल्या पहिल्या दोन ऋचांतील द्वंद्वांचा क्रमपर्याय. एकमेवाद्वितीय वस्तूचें अस्तित्व (७६–७९). सदर ऋचांतील शेवटच्या दोन दोन ओळींचें प्रति-पूरकत्व. दुसऱ्या प्रकरणांतील पहिल्या ऋचेंत वर्णन केलेलें त्याचें तमोभूत तमःस्वरूप. त्यापलीकडचें त्याचें निर्नाम निर्द्वंद्वत्व. जगताच्या अपेक्षेनें त्या निर्गुणाचें गुणवर्णन आणि निर्नामाचें नामकरण. त्याला अनुलक्षून गीतेंतील वचनें (७९–८१). सद्वस्ताद्वि

द्वंद्वांच्या दोन्ही दोन्ही कोटींना बांधणारा कामरश्मि. त्याचें मूलस्थान. त्याचें सर्व बाजूंनीं प्रकटीकरण. गीतेंतील महद्ब्रह्म आणि महद्योनि. त्यांतून हिरण्यगर्भ प्रजापतीचा संभव. ब्रह्माच्या महद्योनींत रेतबीज स्थापन करणारा सर्वांचा बीजप्रद पिता. तत्संबंधीं गीतेंतील श्लोकद्वय. नासदीयसूक्तांतील कामशास्त्रविषयांना गीतेची पुष्टि (८१–८३). पहिल्या आणि दुसऱ्या प्रकरणांतील ऋचांची तुलना. त्यांत दिसून येणारा विरोध: पहिल्या प्रकरणांत जीवाजीवसृष्टींना धरून द्वंद्वांचा निर्देश. दुसऱ्या प्रकरणांत कामाचा उदय आणि महिमा. तिसऱ्या प्रकरणांत सृष्ट्युत्पत्तीच्या कारणासंबंधीं शंका. तिन्ही प्रकरणांतील ऋचांचें छायाप्रतिछायारूप दर्शविण्याकरितां त्यांची समोरासमोर मांडणी. ऋचेचा उपसंहार आणि मराठी अनुवाद (८३–८७). सातव्या ऋचेचे संहितापद-पाठ व तैत्तिरीय ब्राह्मणपाठ. ऋचेचा अन्वय आणि शब्दांवर निर्वचन. एका अक्षरा-मागें दुसरें अक्षर जोडण्याचें प्रयोजन. ऋचेच्या अन्वयावरून सायणानें ऋग्भाष्यांत आणि तात्तिरीय भाष्यांत दिलेले निरनिराळे अर्थ. त्यांतील शंका सृष्टीच्या निर्मितिबद्दल दर्श-विली नाहीं तर कारणद्वयाबद्दल दर्शविली आहे. गीतेंत दर्शविलेलें परमेश्वराचें कर्तृत्वा-कर्तृत्व (८८–९१). कारणप्रपंचाचें स्पष्टीकरण. निरनिराळया शास्त्रांत दर्शविलेलीं निर-निराळीं कारणें. वेदान्तांतील द्वैताद्वैत मार्गांवरील कारणें. अद्वैतांतील दोन पक्ष. गीता-रहस्यांतील शांकरी अद्वैताला धरून अर्थ. सूक्ताचा ऋषि. सृष्ट्युत्पत्तीची विरोधाभासा-त्मक उपपत्ति. सायणाचें वेदान्तदृष्ट्या मत. परव्योमीं राहणाऱ्या सृष्टीच्या अध्यक्षाच्या ज्ञानाची मर्यादा. ऋचेचा मराठी अर्थ (९१–९४). सूक्ताचीं तीन प्रकरणें. त्यांतील एकापुढें एक विषय. तमाची उपपत्ति. त्यांतून तेजाचा उदय. अजगताला जगद्भावास येण्यास कारणीभूत स्वधा. तिचें गुणवर्णन. तिच्या सामर्थ्यानें त्याला प्राप्त होणारें ब्रह्म-पद (९४–९६). द्वितीय प्रकरणांत निर्दिष्ट केलेला कामावतार. कामाचें सृष्टींत महत्त्व. तिसऱ्या प्रकरणांतील सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधीं शंका. देवमानव व देवाधिदेव यांना हि अगम्य कोडें. तें सोडविण्याच्या बुद्धीची योग्यता. पहिल्या व तिसऱ्या प्रकरणांचें बिंबप्रतिबिं-बत्व. पहिल्या व दुसऱ्या प्रकरणांतील विषयावर तिसऱ्या प्रकरणांत एकापुढें एक शंका. त्यावर उत्तर देण्यास देव आणि देवाधिदेव यांची असमर्थता (९६–१००). सूक्ताचें एका मेहेरपींत दृश्य–वेदांतील कामदेवावतार (१०१). सूक्ताची कलात्मक रचना. कालिदासाच्या शाकुंतलाशीं तुलना. मोल्टन्नें वर्णिलेली शेक्स्पीअरच्या मॅक्बेथ् नाट-काची कलाकृति. सूक्तांतील ऋचा, ओळी, पदें यांची संख्या. गीतारहस्यांतील पदांत चूक. शाकुंतलांतील सात अंकांची रम्याकृति. नरदेहाच्या रचनेप्रमाणें सूक्ताची रचना. त्यांतील सप्त ऋचांची परस्पर तुलना. तिन्ही प्रकरणांची एकमेकांशीं विरोधदर्शक मांडणी (१०४). कामशास्त्रान्वयें मेहेरपीचा लाक्षणिक अर्थ. त्यांत सूक्त बसवून पाहून आणि त्यांतील प्रकरणें समोरासमोर निराळीं मांडून दृष्टीस पडणारीं प्रश्नोत्तरें आणि आक्षेप (१००-१०५). तिसऱ्या प्रकरणांतील दोन मंत्रांतून निघणारे आक्षेपार्ह तीन प्रश्न. ज्ञानाचें स्वरूप. तें सत्य का सांकेतिक. कार्यकारणभावमीमांसा. मानवी

संकेताचें कार्य. प्रत्यक्षभाववादी तत्त्वज्ञानाची भूमिका. तींत कार्यकारणसंबंध न मानण्याचें कारण. सांख्यशास्त्राचा भाववाद. त्यांच्या मूलद्वंद्वाचें स्वरूप. त्यांतील निरपेक्ष स्वतंत्रता व परस्पर सापेक्षता. त्यांत निर्द्वंद्वाला स्थान नसण्याचें कारण. अध्यात्माचा निर्द्वंद्वाशीं संबंध. जगताचें आदिकारण. द्वंद्वातीतांतून द्वंद्वाची सिद्धि. तत्संबंधीं अचूक अनुमान. परमेष्ठी प्रजापतीचा दिव्य साक्षात्कार. सत्य कां संकेत. ऋचेचा उपसंहार आणि मराठी अनुवाद. (१०५-११०).

अंतिम समारोप. नासदीयसूक्ताचें स्थान. त्याचा काल. त्याचा कर्ता. त्या काळची मानवाची आणि मानवी समाजाची स्थिति. 'तदानीं'शब्दाचें स्वारस्य. त्यांतून कालातीत कालाचें दर्शन. सूक्तांतील विचाराचें माहात्म्य. सूक्त लहान पण विचार मोठा. त्यांतील सर्व च शब्दार्थांचें नाविन्य. तत्कर्त्या ऋषीच्या सभोंवतालची तुलनेनें परिस्थिति. 'तदानीं' शब्दांतून दिसणारें अद्वितीय दृश्य. ज्ञानाचें लक्षण. द्रष्ट्याचें विशिष्ट ज्ञान. त्याच्या भोंवतालची हल्लींच्या काळाहून निराळी परिस्थिति. त्याचा अकृत्रिम नैसर्गिक साधेपणा. त्याच्या विचाराचें विशालत्व. तद्विरुद्ध अर्वाचीन भौतिक सुधारणेच्या काळच्या मानवाचा दुबळेपणा. त्याचें कृत्रिम जीवन. प्राचीनाचीं ज्ञानग्रहणाचीं नैसर्गिक साधनें. तो कवि. त्याचें काव्य. तो वन्य कां अर्धवन्य ? अर्वाचीनाच्या ज्ञानाचा फापट पसारा 'तदानीं' या एका शब्दाचें महत्त्व. त्यांतील दिव्यध्वनि. त्यापासून ब्रह्मानंद. प्राचीनाहून अर्वाचीनाची निराळी जात. अर्वाचीनाच्या कृत्रिमतेचा व्याप. प्राचीन कवीचा सार्वत्रिक निसर्गसिद्ध पवित्रपणा. या प्राचीन कवीला स्फुरलेला 'तदानीं'मधला ध्वनि. तो वाचेंत आणण्याची त्याची खटपट. त्यावरून त्यानें काढलेलें अचूक अनुमान. त्यांत त्याला आलेला ब्रह्माचा साक्षात्कार. सारांशरूपानें सूक्तांतील तिन्ही प्रकरणांतल्या विषयाची मांडणी. त्यांतील प्रश्न, उत्तर आणि शंका (१११–११९). सूक्तद्रष्ट्या ऋषीचें स्वरूप. त्यावरील आधुनिक भाष्यकाराच्या भाष्याची योग्यता. त्या भाष्याची कालांतरानें ठरणारी किंमत. प्राचीन रानटी युग विरुद्ध अर्वाचीन घिसाडी युग. प्राचीनाचे शब्द ग्रहण करण्याची अर्वाचीनाची अपात्रता. त्याची विविध कारणें. प्राचीन कवीला स्फुरणारें दिव्य ज्ञान. अर्वाचीन सुधारलेल्या हमालाला त्याचा बोध होण्याचो अशक्यता. प्राचीन आणि अर्वाचीन, रानटी आणि हमाल यांत मोठा कोण ? अर्वाचीन काळीं प्राचीनाला तपश्चर्येस कोठें स्थान मिळेल कां ? आधुनिक रानटी अवस्था प्राचीन अवस्थेपुढें हीन. अर्वाचीन औद्योगिक युगाचें हिडिस रूप. प्राचीपासून त्याचें दूरत्व. सूक्तान्तर्गत विशिष्ट ज्ञानाचा कोणा हि धर्मप्रवर्तकाचे ठायीं अभाव. त्यायोगें त्यांच्या छायेखालीं मानवमात्राची हानि. सूक्ताच्या मराठी काव्यात्मक अनुवादाचा उपसंहार (१२०–१२२).

परिशिष्ट १— नासदीयसूक्त अथवा कामदेवसूक्त. मूळ मंत्र आणि मराठी अनुवाद (१२३–१२५).

परिशिष्ट २— पुरुषसूक्त अथवा समष्टिसूक्त. मूळ मंत्रांना धरून मराठी अनुवाद (१२६–१२८).

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आसीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥२॥

तम आसीत्तमसा गूहळमग्रेऽ
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥३॥

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतोबंधुमसति निरविंदन्
हृदि प्रतीष्याकवयो मनीषा ॥४॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषा—
मधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत
रेतोधा आसन्महिमान आसन्
त्स्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेना—
था को वेद यत आबभूव ॥६॥

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥७॥



वेदांतील कामदेवावतार

श्री

नासदीयसूक्तभाष्य

(उत्तरार्ध—चरम खंड)

नासदीयसूक्त हें ऋग्वेदाच्या १० व्या मंडलांतील १२९ वें सूक्त असून त्याचा छंद त्रिष्टुप, ऋषि परमेष्ठी नामक प्रजापति आणि देवता परमात्मा आहे असें कात्यायनानें सर्वानुक्रमांत सांगितलें आहे. या सूक्तांत एकंदर ऋचांची संख्या ७ आहे. त्यांपैकीं पहिल्या तीन ऋचांवरील भाष्य पूर्वार्धांत पूर्ण झालें आहे. पुढें उत्तरार्धाच्या पहिल्या खंडांत चौथ्या ऋचेवरील भाष्याची सुरवात झाली असून तें भाष्य दुसऱ्या खंडांत चालूं आहे. या भाष्यांत एक च कामशास्त्राचा विषय अति विस्तारें करून विशद होत असल्याकारणानें हें भाष्य जेव्हां आपल्या संपूर्ण परिशिष्टांसह पुरें होईल तेव्हां तो तेवढ्या च एका ऋचे-

वरील भाष्यापुरता स्वतंत्र ग्रंथ तयार होईल. आतां प्रस्तुत चरमखंडांत जरी मुख्यतः पुढील शेवटच्या तीन ऋचांचें भाष्य द्यावयाचें असलें तरी सबंध सूक्ताची सांखळी कायम ठेवण्याकरितां कामविषय वर्जून केवळ चौथ्या ऋचेंतील शब्दांवरील निर्वचन आणि ऋचेचा अन्वयार्थ देण्याचें योजिलें आहे. आणि त्या बरोबर वाचकांच्या सोईकरितां मागील तीन ऋचा पदपाठ, अन्वयार्थ आणि त्यांवर किंचित् निरूपण यांसह अर्थ-संगतीच्या दृष्टीनें देण्यांत येत आहेत.

॥ तत्र प्रथमा ॥

नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥ १ ॥

न । असत् । आसीत् । नो इति । सत् । आसीत् । तदानीम् । न । आसीत् । रजः । नो इति । विऽओम । परः । यत् । किं । आ । अवरीवरिति । कुह । कस्य । शर्मन् । अंभः । किम् । आसीत् । गहनं । गभीरम् ॥ १ ॥

तदानीं न असत् आसीत; नो (=न) सत् आसीत्;
न रजः आसीत्; यत् परः विऽओम (तदपि) नो;
किं आवरीवः ? कुह ? कस्य शर्मन् ?
गहनं गभीरं अंभः किं आसीत् ?

त्यावेळीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; रजस् नव्हतें, जें पलीकडचें व्योम तें नव्हतें; कोणीं आवरण घातलें ? कोठें ? कोणाच्या सुखाकरितां ? खोल अगाध पाणी कोणतें होतें ?

'तदानीं' म्हणजे जगन्निर्मितीच्या पूर्वी, म्हणजे काल निर्माण होण्यापूर्वी, कालातीत काळीं, या द्वंद्वमय सृष्टीचें पहिलें द्वंद्व जें सत् आणि असत् म्हणजे असणें आणि नसणें, आहे आणि नाहीं, त्यांतील असत् म्हणजे नाहीं ही कोटी नव्हती व तद्विरुद्ध आहे ही कोटी हि नव्हती. सृष्टि सत्स्वरूपाची मानली म्हणजे तिच्या आरंभींचें पहिलें द्वंद्व सदसत् ठरतें व सृष्टिपूर्वीच्या तिच्या नसण्याला धरून प्रथम असत् कोटी पुढें येते आणि नंतर मागून सत् कोटी तिला अनुसरते. म्हणून येथें त्यावेळीं म्हणजे जगत्पूर्वकाळीं असत् कोटी प्रथम घेऊन तिचा निषेध केला आणि नंतर सत् कोटी घेऊन तिचा निषेध केला.

याप्रकारें प्रथम सदसत् द्वंद्वाचा निषेध झाल्यानंतर सृष्टींतील पहिली घटना जें रज आणि व्योम तीं घेऊन त्यांचा निषेध केला. येथें आतां मागून जन्मलेलें जें रज तें प्रथम घेतलें आणि प्रथम जन्मलेलें परमव्योम म्हणजे आकाश तें मागून घेतलें. कारण मनुष्याला जगताचा साक्षात्कार प्रथम रजावरून येतो आणि त्यानंतर पुढें तो परमव्योमाचें अनुमान करूं शकतो. अशा रजव्योमांतील रज शब्दानें आपोआप च त्रिगुणांचा आणि त्रिलोकांचा निषेध झाला व व्योमशब्दानें पंचमहाभूतांचा निषेध झाला. पुनः रज आणि व्योम हीं एकावर एक आवार्यावरकांप्रमाणें असल्याकारणानें त्या द्वंद्वाचा निषेध करण्यांत आवरणकर्माचा निषेध झाला, व त्यांत कर्माला साधनीभूत जीं कांहीं कारणें त्या सर्वांचा निषेध घडून आला. हीं कारणें म्हणजे अनुवाद्य किंवा उद्देश्य (Subject) विधेय (Predicate), दिक् (Space), आणि हेतु (Object किंवा Purpose) हीं होत. कोणी, कोणाला, कोणत्या जागीं, कोणत्या हेतूनें आवरण घातलें? शेवटीं त्या वेळीं हें गहन आणि गभीर अंभ च नव्हतें असें सांगून त्या सर्वांचा समारोप केला.

येथें जगत्पूर्वकाळाला धरून सत् विरूद्ध असत् किंवा असणें विरूद्ध नसणें हें जें द्वंद्व घेतलें त्या द्वंद्वाचें निरनिराळ्या दृष्टींनीं निरनिराळे तीन अर्थ होतात म्हणून मागें सांगितलें च आहे. ते तीन अर्थ येणेंप्रमाणें:—

(१) सत्–असत्=अस्ति–नास्ति (शुद्ध स्वरूपाला धरून आध्यात्मिक दृष्टि—Metaphysical sense. Existence and non-existence).

(२) सत्–असत्=सत्य–असत्य (प्रत्यक्षादि प्रमाणांना धरून भौतिक दृष्टि–Physical sense. Real and un-real).

(३) सत्–असत्=चांगलें–वाईट (मानवी अंतिमाला धरून नैतिक दृष्टि–Moral sense. Good and Evil=सुष्ट–दुष्ट).

या तीन अर्थांना धरून सदर ऋचेंतील प्रत्येक ओळींत एका खालीं एक सदसत् द्वंद्वाचा निषेध करण्यांत आला आहे. पहिल्या ओळींतील 'नासदासीन्नोसदासीत्' यांत अत्यंत व्यापक अशा आध्यात्मिक दृष्टीनें सदसत् शब्दांचे अस्तिनास्ति हे अर्थ घेतले. दुसऱ्या ओळींत 'नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्' यांत जगतांतील भौतिक सत्यासत्याच्या अर्थानें त्याकडे पाहिलें. व तिसऱ्या ओळींत 'किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्' यांत मानवी सुखदुःखाच्या नैतिक दृष्टीनें त्या द्वंद्वाचा निषेध करून शेवटीं 'अंभः किमासीद्गहनं गभीरं' या चौथ्या ओळींत त्या द्वंद्वाला मुख्य आधारभूत जें जगत् तें च नव्हतें असें सांगितलें. आतां यांशिवाय सदसत् द्वंद्वाचे आणखी हि कांहीं अर्थ होण्यासारखे आहेत पण बहुधा ते या तिहींच्या पोटांत कोठें ना कोठें तरी समावेश पावतील असें दिसणार आहे. उदाहरणार्थ, पुढील गोवर्धनाचार्यांच्या आर्यासप्तशतींतील पहिली च आर्या पहा.—

अद्यापि दुर्निवारं स्तुतिकन्या वहति कौमार्यम् ।
सद्भ्यो न रोचते साऽसन्तोऽप्यस्यै न रोचन्ते ॥—

स्तुति ही च कोणी कन्या ती अद्यापि दुर्धर कौमार्यावस्थेंत च खिचपत पडली आहे. कारण जे 'सत्' म्हणजे खरे स्तुतीस पात्र असतात त्यांना ती रुचत नाहीं, व जे 'असत्' म्हणजे उगी च तिच्या मागें लागतात ते तिला रुचत नाहींत.— येथें 'सत्' आणि 'असत्' म्हणजे स्तुतीस पात्र असणारे खरे थोर पुरुष, आणि अंगीं कांहीं योग्यता नसतां आपली

कोणी च स्तुति करीत नाहीं म्हणून हळहळणाऱ्या आणि स्वतःची स्वतः च प्रौढी मिरविणाऱ्या क्षुद्र व्यक्ति, असे त्या शब्दांचे अर्थ आहेत, ते वरील सदसदर्थाच्या तिसऱ्या सदरांत पडणारे आहेत हें निराळें सांगावयास नको च.

आतां शेवटीं 'अंभः किमासीद्गहनं गभीरं' असें जगताचें नास्तित्व दर्शविण्याकरितां येथें 'अंभ' हा शब्द जो योजला आहे तो साभिप्राय आहे. सामान्यार्थानें अंभ हा शब्द जलवाचक आहे. असे आणखी जलवाचक शब्द म्हणजे 'सलिल' आणि 'आप' हे होत. हे सर्व शब्द जरी एक च जलार्थ दर्शवीत असले तरी त्यांत व्युत्पत्तिदृष्ट्या भेद आहेत. अंभ हा शब्द मुख्यतः जलाच्या गतींतील ध्वनि दर्शवितो तर सलिल हा तींतील तीव्रता दर्शवितो व आप हा तिचें अधःपतन दर्शवितो. हे तिन्ही जलवाचक शब्द सृष्टीच्या वर्णनांत तिचें जगद्रूप दर्शविण्याकरितां ठिकठिकाणीं आलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. त्यांपैकीं अंभ आणि सलिल हे दोन शब्द तर या एका सूक्तांत च आले आहेत. येथें प्रस्तुत पहिल्या ऋचेंत जगन्निर्मितीच्या पूर्वकालांतील जगताचें नास्तित्व दर्शविण्याकरितां अंभ हा शब्द योजला तर पुढें तिसऱ्या ऋचेंत जगताच्या आरंभण काळीं तमांत बुडलेल्या गतिमान् जगताला किंवा जगताच्या गतिमत्त्वाला उद्देशून सलिल या शब्दाची योजना केली. इतरत्र कांहीं ठिकाणीं हें जगताचें निदर्शन 'आप आदौ ससर्ज' याप्रकारें एका आप शब्दानें केलें आहे तर कांहीं ठिकाणीं त्याकरितां 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' असे आप आणि सलिल हे दोन्ही शब्द योजिले आहेत. येथें प्रस्तुत स्थळीं जगत्पूर्वकाळचा विचार करतांना जगद्दर्शनार्थ जो अंभ शब्द योजला आहे तो त्यांतील ध्वनीला अनुलक्षून सहेतुक आहे. कारण गतीचा भौतिक नियम असा आहे कीं तिच्या सुरवातीला ध्वनीच्या आणि तेजाच्या लाटा एकदम एकसमयावच्छेदेंकरून बाहेर पडतात. तेजांत तिचें प्राकट्य डोळ्याला गोचर होतें तर ध्वनींत तें कानावर आदळतें. उदाहरणार्थ, विजेचा लखलखाट आणि कडकडाट घ्या. अर्थात् जगदुत्पत्तीचें

वर्णन करतांना पुढें तिसऱ्या ऋचेंत तें मूळ तमांतून म्हणजे अनाकाशांतून तेजांत म्हणजे आकाशांत सलिलत्वानें प्रकट होतें असें दर्शविलें तर येथें पहिल्या ऋचेंत तें त्या प्रस्तब्ध तमाच्या निःशब्द स्थितींतून ध्वनीच्या अंभत्वांत येतें असें सूचित केलें. ध्वनिशास्त्राप्रमाणें पहिला ध्वनि स्वरात्मक असतो. असे मूळ स्वर अ, इ, उ हे तीन होत. त्यांचा एकत्र सानुनासिक उच्चार केला कीं तो च प्रणव ओंकार सिद्ध होतो. सृष्टीची आद्य निर्मिति म्हणजे जगताच्या गतीची मूलोत्पत्ति अशा ॐकारयुक्त प्रणवध्वनींत आहे असें वेदान्तशास्त्र सांगतें. त्या प्रणवओंकाराचें प्राथमिक रूप येथें ‘ अंभ ’ शब्दानें निर्दिष्ट झालें आहे इतकें च. या नासदीयसूक्ताचा द्रष्टा परब्रह्मस्वरूप परमेष्ठी प्रजापति म्हटला आहे व देवता परमात्मा सांगितली आहे. तर तो च परब्रह्म ऋषि आणि ती च परमात्मदेवता प्रणवओंकाराची आहे. यावरून येथें जगताच्या मूल स्वरूपाला धरून जी ‘ अंभ ’ शब्दाची योजना केली आहे ती किती मार्मिक आणि समर्पक आहे हें तेव्हां च लक्षांत येणार आहे.

आतां वर दर्शविल्याप्रमाणें सदसत् शब्दांचे जे तीन अर्थ होतात त्यांची इंद्रियविज्ञान आणि मनोविज्ञान या दोन शास्त्रांप्रमाणें उपपत्ति उपनिषदांवरून आणि गीतेवरून चांगली लावतां येते. कठोपनिषदांत इंद्रियें आणि त्यांचे विषय, मन, बुद्धि आणि आत्मा यांच्यावर जें रथाचें काव्यात्मक रूपक केलें आहे तें येणेंप्रमाणेंः—

“ आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥
इंद्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।
आत्मेंद्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥ ”

=आत्मा हा रथी, शरीर हा रथ, बुद्धि हा सारथी आणि मन लगाम आहे असें जाण. इंद्रियें हे घोडे, विषय त्यांचे मार्ग आणि इंद्रियें व मन यांहीं युक्त आत्मा हा त्यांचा भोक्ता आहे असें ज्ञाते पुरुष सांगतात. —यावरून सदर विषयाची मांडणी पुढील प्रमाणें केली असतां त्यांतून

वरील शब्दांचे हे तीन अर्थ कोठें व कसे निघतात हें तेव्हां च लक्ष्यांत येण्यासारखें आहे.

Cerebellum — लघु वा शतदल मस्तिष्क   Cerebrum — महा वा सहस्रदल मस्तिष्क

इंद्रियार्थ	इंद्रियें	संवेदककेंद्र		श्रद्धा
रूप o	o चक्षु	o रूप		मन — बुद्धि — अहंभाव
शब्द o	o श्रोत्र	o शब्द		(सुखदुःख) (सदसद्भेद) Ego
गंध o	o घ्राण	o गंध		o — (o) — o
रस o	o रसना	o रस		
स्पर्श o	o त्वचा	o स्पर्श		

मात्रास्पर्श =
इंद्रियार्थसंनिकर्ष

Sense Perception (इंद्रियग्राह्य)   Conception (बुद्धिग्राह्य)

सत्–असत्	सत्–असत्	सत्–असत्
=	=	=
आहे–नाहीं	सत्य–असत्य	चांगलें–वाईट, योग्य–अयोग्य
Existenece-non-E.	Real-Unreal	Good-Evil
Metaphysical	Physical	Moral or Ethical

उपसंहार

प्राग्जगत्कालीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; म्हणून रज नव्हतें, परम व्योम नव्हतें; म्हणून आवरक नव्हतें, आवार्य नव्हतें; म्हणून आवरणकर्म नव्हतें; म्हणून स्थल नव्हतें, निमित्त नव्हतें; म्हणून व्यक्त अथवा अव्यक्त कसलें च गहन व गंभीर अंभ नव्हतें.

जगदुत्पत्तिपूर्व अजगत्स्थितींत प्रकृति–पुरुषादि द्वंद्व नव्हतें; सत्त्व–रज–तमादि त्रिगुण नव्हते; भूरंतरिक्षदिवादि त्रिलोक नव्हते; पृथ्वी—आप—तेज—वायु—आकाशादि पंचमहाभूतें नव्हतीं; भोक्ता—भोग्य—भोगादि त्रिपुटि नव्हती; दिक्कालद्वय नव्हतें; अधिष्ठान—कर्ता—करण—चेष्टा—दैवादि कारण-पंचक नव्हतें; अर्थात् व्यक्ताव्यक्त कसलें च अंभरूप, वायुरूप, वा आकाशरूप जगत्तत्त्व नव्हतें.

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

असत हि नव्हतें सत ही नव्हतें जेव्हां त्या काळीं
नव्हतें रज जें परव्योमाच्या वसलें पादतळीं ।
कुठें आवरण होई कुणाला कैसें सुखकर
अंभ हि कोठें असें तेधवां गहनचि गंभीर ॥१॥

॥ अथ द्वितीया ॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास ॥ २ ॥

न । मृत्युः । आसीत् । अमृतं । न । तर्हि । न । रात्र्याः । अह्नः । आसीत् । प्रऽकेतः । आनीत् । अवातं । स्वधया । तत् । एकं । तस्मात् । ह । अन्यत् । न । परः । किं । चन । आस ॥ २ ॥

तर्हि मृत्युः न आसीत्; अमृतं न;
रात्र्याः अह्नः प्रकेतः न आसीत्;
तत् एकं स्वधया अवातं आनीत्;
तस्मात् ह अन्यत् परः किंचन न आस.

त्यावेळीं मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; रात्रीचें दिवसाचें चिन्ह नव्हतें; तें एक स्वशक्तीनें वायुरहित श्वसन करीत होतें. त्याहून, खरोखर, दुसरें पलीकडे कोणीं हि नव्हतें.

मागील ऋचेंत सुरू केलेला विषय या ऋचेंत प्रथम घेऊन आणि तो संपवून शेवटीं अखेरचा निर्णायक सिद्धान्त मांडला आहे. मागील ऋचेंत जगज्जन्मापूर्वीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; रज नव्हतें, व्योम नव्हतें; आवरक नव्हतें, आवार्य नव्हतें; कारण या सर्वांना आधारभूत जें जगद्रूप अंभ तें च मुळीं नव्हतें असें सांगितलें. सदर ऋचेंत तो च विषय पुढें चालू ठेऊन आणखी म्हटलें, त्यावेळीं मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; रात्र नव्हती, दिवस नव्हता; कारण त्यांना ओळखण्याचें साधन जे चंद्रसूर्य ते च नव्हते. मागील ऋचेंत 'कुह' पदानें दिक्पूर्व स्थिति दर्शविली तर

ह्या ऋचेंतील दुसऱ्या ओळीनें कालपूर्व स्थिति दर्शविली. एकूण दिक्का-लापूर्वी जगताच्या अभावीं जगतांतील द्वंद्वाची कोणती हि एकेक कोटी नव्हती.

मागील ऋचेंत सदसत् हें द्वंद्व घेतलें आणि या ऋचेंत मृत्यु-अमृत हें द्वंद्व घेतलें आणि त्यांचा जगन्निर्मितीपूर्वी अभाव दर्शविला. याचें कारण सृष्ट जगताचें मुख्य पर्याय दोन आहेत,—(१) अजीवसृष्टि, अचेतनसृष्टि किंवा अनशनसृष्टि; व (२) जीवसृष्टि, सचेतनसृष्टि किंवा साशनसृष्टि. संपूर्ण जीवाजीव, सचेतनाचेतन किंवा साशनानशन सृष्टी-च्या आरंभींचें द्वंद्व सदसत् हें आहे; तर केवळ जीवसृष्टि, सचेतनसृष्टि किंवा साशनसृष्टीच्या आरंभींचें द्वंद्व मृत्यु-अमृत हें आहे. कारण मृत्यु हा जीवशरीराचा धर्म आहे, अजीवाचा नाहीं. म्हणून अमृत हें जीवश-रीराला च अनुलक्षून उपस्थित होणारें आहे. या दृष्टीनें पहिल्या ऋचेंत अतिव्यापक म्हणजे संपूर्ण सृष्टीला व्यापून असणारें द्वंद्व घेऊन त्याचें नास्तित्व दर्शविलें तर ह्या ऋचेंत केवळ जीवसृष्टीला व्यापून अस-णाऱ्या द्वंद्वाचें नास्तित्व दर्शविलें. पुनः मागील ऋचेंत सदसत् या द्वंद्वाला अनुसरून जसें रज आणि व्योम आणि त्यांना अनुसरून आवरक आणि आवार्य हें द्वंद्व आहे तसें ह्या ऋचेंत मृत्यु-अमृताच्या द्वंद्वाला अनुसरून जीवसृष्टींत रात्र आणि दिवस हें द्वंद्व आहे व त्याच्या निशाण्या चंद्रसूर्य आहेत. अशा या उभयविध जीवाजीवसृष्टींतील सर्व द्वंद्वांचें व्यक्तिशः नास्तित्व दर्शविल्यानंतर शेवटीं सृष्टि निर्माण होण्यापूर्वी द्वंद्वरहित काळीं यद्यपि असत् नसलें सत् नसलें, मृतत्व नसलें अमृतत्व नसलें तत्रापि कांहीं च नव्हतें असें नाहीं तर एक अद्वितीय स्वरूपाचें निर्द्वंद्व तत्त्व आपल्या स्वधारक शक्तीनें स्फुरत होतें असें निश्चितपूर्वक विधान केलें आणि सू-क्ताचें हें पहिलें प्रकरण संपविलें. आतां या पुढें तिसऱ्या ऋचेपासून दुसऱ्या प्रकरणाची सुरवात आहे आणि त्यांत प्रथम सृष्टीची उत्पत्ति कशी झाली हें सांगून पुढें तिची वृद्धि कोणत्या तत्त्वावर घडून आली हें सांगण्यांत येत आहे.

उपसंहार

प्राग्जगत्कालीं मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; तसें च रात्रीचें व दिवसाचें प्रकेत नव्हतें; तर तें केवळ एक च एक आपल्या शक्तीनें वायुविरहित श्वसन करीत होतें—त्या शिवाय, खरोखर, दुसरें पलीकडे कांहीं हि नव्हतें.

जगदुत्पत्तिपूर्व अजगत्स्थितींत जेथें सदसत् द्वंद्व नव्हतें तेथें मृतामृत द्वंद्व तरी कोठून असणार ? तें हि नव्हतें. रात्र व दिवस ओळखण्याचें चिन्ह सूर्यचंद्र च नव्हते. मग काल कसा असणार? अशा स्थितींत तें फक्त एकटें च एक होतें. म्हणून वायूवांचून स्फुरत होतें. त्याला दुसरी तदपेक्षेनें राहणारी कसली च प्रतियोगी कोटी नव्हती, म्हणून तें निर्द्वंद्व एकमेवाद्वितीयं होतें.

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

नव्हता मृत्यु असेल कैसें अमृत त्याकाळीं
अहोरात्रिचें नव्हतें दर्शक कोठें त्या वेळीं ।
वायूविरहित आत्मबळानें श्वसन करी जें एक
तयावांचुनी दुजा न कोणी पलीकडे लोक ॥२॥

॥ अथ तृतीया ॥

तम॑ आसी॒त्तम॑सा गू॒ळ्हमग्रे॑ऽ-
प्रके॒तं स॑लि॒लं सर्व॑मा इ॒दम् ।
तु॒च्छ्येना॒भ्वपि॑हितं॒ यदासी॒त्
तप॑स॒स्तन्म॑हि॒नाजा॑य॒तैक॑म् ॥ ३ ॥

तम॑ः । आ॒सी॒त् । तम॑सा । गू॒ळ्हं । अग्रे॑ । अ॒प्र॒ऽके॒तं । स॒लि॒लं । सर्व॑ । आ॒ः । इ॒दम् । तु॒च्छ्येन॑ । आ॒भु । अपि॑ऽहितं । यत् । आसी॑त् । तप॑सः । तत् । म॒हि॒ना । अ॒जा॒य॒त । एक॑म् ॥ ३ ॥

तमः आसीत्; तमसा गूळ्हं अग्रे
इदं सर्वं अप्रकेतं सलिलं आः (=आसीत्);
यत् तुच्छ्येन आभु अपिहितं आसीत्
तत् एकं तपसः महिना अजायत.

तम होतें; तमानें झांकलेलें, आरंभीं, हें सर्व प्रकेतरहित सलिल होतें. जें तुच्छानें आभु आच्छादित होतें तें एक तपाच्या महिम्यानें जन्मास आलें.

मागील प्रकरणांत जगताची उत्पत्ति होण्यापूर्वीं केवळ जगतांत च प्रादुर्भाव पावणाऱ्या द्वंद्वसृष्टींतील कोणती हि एकेक कोटी नव्हती असें सांगून जगताचें आदिकारण जें एकमेवाद्वितीयं स्वरूपाचें निर्द्वंद्व तत्त्व तेवढें एकटें च एक अस्तित्वांत होतें—त्यावांचून त्याच्या पलीकडे त्याला जोडीदार दुसरें कांहीं नव्हतें—असें प्रतिपादन केलें. अर्थात् पुढें त्यावांचून दुसऱ्या कोणाची म्हणजे जगताची जी उत्पत्ति व्हावयाची ती सर्वथैव त्याच्यापासून च होणार हें निर्विवाद आहे. तथापि ती कशी झाली? तर त्या एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व तत्त्वाचे ठायीं जी तपश्चर्या घडून आली त्या तपाच्या माहात्म्यानें जगताची सिद्धि झाली.

आतां त्या निर्द्वंद्व आत्म्यानें तप तपलें हें खरें व त्या 'अभिद्धात्' तपापासून जगताची सिद्धि झाली हें हि खरें. पण त्यानें तप कां तपलें ? व त्या तपाचें माहात्म्य असें काय होतें कीं त्यायोगें जगताची सिद्धि व्हावी ? तर म्हटलें त्याला कामना झाली, आपण एक आहों बहु व्हावें— 'एकोऽहं बहुस्यां ।' आपण एक आहों हें त्यास कसें कळलें ? तर 'ज्ञानमयोऽयं पुरुषः' या न्यायानें तो ज्ञानमय असल्याकारणानें त्याला आपल्या एकत्वाचा साक्षात्कार झाला. त्या बरोबर त्याला अनेक होण्याची इच्छा झाली व लागली च तो त्या प्रयत्नाला लागला. म्हटलें आहे—'जानाति, इच्छति, यतते.' या प्रयत्नांत च त्यानें तप आरंभिलें व त्या तपाच्या परिणामस्वरूपानें ह्या संपूर्ण जगताचें सृजन झालें. कोणती हि नवीन सृष्टि निर्माण करण्याचें सामर्थ्य तपांत आहे. व तप हा गतीचा परिणाम आहे. गति नाहीं तर तप नाहीं. म्हणून मूळ जें निर्द्वंद्व जगद्विहीन स्थितींत गतिशून्य होतें तें जेव्हां गतींत आलें तेव्हां त्याला तप तपतां आलें. तथापि त्याला मूळच्या अगतींतून गतींत कसें येतां आलें ? तर त्याची 'स्वधा' म्हणजे स्वधारक शक्ति. ज्या स्वधेनें तें वायुविरहित श्वसन करीत होतें त्या च स्वधेनें तें आतां जगन्निर्मितीच्या प्रयत्नास लागलें. अशी स्वधा द्विरूपात्मक आहे. तिचें एक रूप 'माया' व दुसरें रूप 'प्रकृति'. माया ही न चळणारी गुणशक्ति व प्रकृति ही चलन पावणारी क्रियाशक्ति होय. या दोन्ही शक्तींच्या साहाय्यानें त्याला हा आपला जगद्रूपांत आत्मसंभव करून घेतां आला. गीतेनें म्हटलें आहे—'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ।'

अशा या निर्जगत्, निर्नाम, निर्गुण, निष्क्रिय आत्मपुरुषाची पहिली गति म्हणजे त्या निर्मनस्काचे ठायीं मनाचा पहिला स्फोट होणें ही होय. त्या बरोबर निष्काम सकामत्व पावलें व निष्क्रिय क्रियावान् झालें. त्याचा परिणाम जगताच्या आरंभींचें पहिलें तम विरुद्ध तेज हें द्वंद्व उमटलें. तावत्कालपर्यंत तम नव्हतें व तेज नव्हतें. ती स्थिति आतां पालटली, आणि मूळ जें निर्द्वंद्व पूर्णपणें अव्यक्त होतें तें तमतेजोरूपी

द्वंद्वभावांत एकदम व्यक्तता पावलें. यासंबंधीं प्रस्तुत मंत्राच्या पहिल्या दोन ओळींची रचना लक्षांत घेण्यासारखी आहे. त्यांत म्हटलें 'तम आसीत्' आणि 'तमसा गूहळं ससिलमासीत्.' म्हणजे तम होतें आणि त्या तमा-बरोबर च त्या तमाच्या पोटांत गूढ सळसळणारें तेजोमय जगत् होतें. अर्थात् तम आणि तेज या दोहोंची व्याप्ति एकदम एकसमयावच्छेदेंकरून आहे, एक अगोदर आणि एक मागून नाहीं. कारण उघड आहे. तें द्वंद्व असल्याकारणानें 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' यान्यायानें त्या दोन्ही कोटींची अभिव्यक्ति सह आहे. तथापि आरंभीं सलिल हें तमाच्या पोटांत गूढ झांकलेलें असल्याकारणानें तम उडून जाईपर्यंत साहजिक च तें अव्यक्ता-वस्थेंत असणार हें उघड आहे. पण तम उडून कसें जावें ? तर ज्या तपाच्या महिम्यानें तें प्रादुर्भाव पावलें त्या च महिम्यानें. येथें तमाला तुच्छ लेखलें व आंतील गूढ सलिलाला आभु म्हटलें. आभु म्हणजे समंतात् सर्व बाजूंनीं भवणारें म्हणजे उत्पन्न होणारें असें ब्रह्मांडरूपी जगत् किंवा जगद्रूपी ब्रह्मांड. हें ब्रह्मांड आरंभीं तमाच्या बाहेरच्या पापुद्र्यानें झांकून गेलें होतें. हा पापुद्रा जरी तुच्छ म्हणजे तुसासारखा अति क्षुद्र असला तरी तो आंतील आभूला झांकण्याला पुरेसा होतो. जसा एक मूठभर तांदुळाचा कोंडा आंतील शेरभर ढिगाला बाहेरून सहज झांकूं शकतो. तांदूळ सडतांना प्रथम कोंडा बाहेर पडतो आणि नंतर स्वच्छ तांदूळ हातास लागतात. त्या प्रमाणें जगदारंभणकाळीं एका च तपाच्या महि-म्यानें प्रथम तम बाहेर उमटतें आणि नंतर आभु उदयास येतें. पुनः आभूला पोटांत घेऊन तम कसें बाहेर उमटतें ? तर जसें पक्ष्याच्या पोटां-तून अंडें बाहेर पडावें तसें. अंड्याचें बाहेरचें कवच हें तमासारखें तुच्छ होय. आंतील मगजांत जें तेजस्वी सलिल भरलेलें असतें तें जसें वृद्धि पावत जातें तसें टरफल उडून मागें पडतें. आंतील सलिलाची वृद्धि कशानें होतें ? तर तपानें म्हणजे तापून उष्णतेनें. अंडें जसजसें उबत जातें तस-तसा आंतील गर्भ विकास पावतो. म्हणून च क्वचित् तमांत गूढ अस-

लेल्या अप्रकेत सलिलाला अंड्याची उपमा देतात. तें च मूल ब्रह्मांड होय.

आतां तेजस्वी सलिल प्रकट झाल्यावर मागें पडलेल्या तुच्छ तमाचें काय होतें असा एक प्रश्न पुढें येतो. तर ह्या द्वंद्वमय जगतांत द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीचें व्यावर्तन घडून एक कोटी शिल्लक राहते असें होत नाहीं. द्वंद्वसृष्टीच्या बाहेरचें निर्जगत् जें निर्नाम निर्द्वंद्व तें च तेवढें अद्वितीय एक निरपेक्ष असतें. बाकी जगतांतील प्रत्येक पदार्थमात्र द्वंद्वान्तर्गत सापेक्षभावांत गुरफटलेला असतो. म्हणून आतां तेजाचें प्रकटीकरण झाल्याबरोबर तम तेजांत विलीन होऊन जातें म्हणजे नष्ट होतें असें नाहीं, तर आरंभीं जें तेज तमाचे पोटांत बीजभावानें गूढ असतें तें जसजसें वृद्धि पावतें तसतसें तम आकुंचित होत जाऊन शेवटीं आभूच्या पोटांत बीजभावानें ठाण धरून बसतें, आणि या प्रकारें द्वंद्वाचें केंद्र आणि वर्तुळ पुनः जसेंच्या तसें कायम राहतें. म्हणून जगन्निर्मितीच्या वर्णनांत जगताच्या बाजूनें अगोदर तेज आणि नंतर तदनुषंगानें तम येणें योग्य होईल तर जगदतीताच्या बाजूनें उत्क्रांतीच्या क्रमपर्यायांत अगोदर तम आणि नंतर तेज दर्शविणें सयुक्तिक ठरेल. तसें च तें येथें सदर ऋचेंत दर्शविण्यांत आलें आहे. शेवटीं, सृष्टिनिर्माणकर्त्याला वास्तविकरीत्या प्रथम सृष्टिनिर्मितीची कामना उत्पन्न होते आणि नंतर तो तपाच्या मार्गाला लागून तमांत सलिलाला जन्म देतो. असें असतां येथें केवळ जगताच्या दृष्टीनें प्रथम जगताचें मूळचें सृष्ट द्वंद्व दर्शविलें, आणि नंतर त्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींना बांधून जगताचें अखंडितत्व राखणाऱ्या मन, रेत आणि काम यांच्या त्रयींत तपाच्या मागची संपूर्ण भूमिका पुढील ऋचेंत दिग्दर्शित केली. येथें या तीन ऋचांचें विवरण सूक्तांतील अर्थसंगति दर्शविण्यापुरतें केलें आहे. अधिक विस्तार मागें पूर्वार्धांत पूर्णशः होऊन गेला आहे.

उपसंहार

जगदारंभींच्या काळीं तम होतें; आणि त्या तमाच्या आंत झांकलेलें हें सर्व सलिल अप्रकेत स्थितींत होतें. असें हें तुच्छानें आच्छादिलेल्याप्रमाणें तमानें झांकलेलें आभु सलिल एकविध होतें; आणि तें केवळ तपाच्या महिम्यानें जन्मास आलें.

जगत्पूर्वकाळीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; परंतु जगदारंभणकाळीं तम होतें; आणि अशा तमाच्या आंत ओळखतां न येण्यासारखें हें सर्व जगत् बुडून गेलें होतें. हें तुच्छानें झांकलेल्या प्रमाणें अंधकारानें व्याप्त असलेलें सर्व बाजूंनीं उद्भव पावणारें गतिमान् जगत् सर्वथैव त्या मूळ अज व अव्यय आत्म्याच्या तपाच्या माहात्म्यानें प्रकटता पावलें.

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

आरंभीं जें तम होतें त्या तमोदरीं बुडलें
सळसळणारें जगत् सर्व हें दृष्टिआड झालें।
क्षुद्र तुसानें थोर आभु हें झांकुनि जैं गेलें
तें हें एकचि तपसामर्थ्यें उदयाचलिं आलें ॥३॥

॥ अथ चतुर्थी ॥

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बंधुमसति निरविंदन्
हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

कामः । तत् । अग्रे । सं । अवर्तत । आधि । मनसः । रेतः । प्रथमं । यत् । आसीत् । सतः । बंधुं । असति । निः । अविंदन् हृदि । प्रतिऽइष्य । कवयः । मनीषा ॥ ४ ॥

यत् मनसः रेतः प्रथमं आसीत्
तत्–आधि अग्रे कामः सं–अवर्तत;
सतः बंधुं असति, कवयः हृदि
प्रतीष्य मनीषा निरविंदन्.

यत्–तत् = जें तें. हीं पदें रेतस् शब्दाला अनुलक्षून आहेत. यत् रेतः आसीत् तदधि = जें रेत होतें त्या रेतामध्यें. 'अधि' हें अधिकरणार्थी पद आहे त्याचा अर्थ आंत.

मनसः रेतः = मनाचें रेत. मन = विकार पावणारें अन्तरिंद्रिय; अन्तःकरण. रेतस् हा शब्द री=स्रवणें या धातूपासून बनला आहे. रेतः = स्रवणारें वीर्य. याला त्याच्या रंगावरून दुसरी शुक्र हीं संज्ञा आहे. मनसः रेतः = मूळ एकमेवाद्वितीयं आत्म्याच्या मनाच्या ठायीं असणारें भावी जगताच्या उत्पत्तीचें वासनारूप बीज.

प्रथमं आसीत् = प्रथमतः होतें. प्रथमं हें क्रियाविशेषण आहे. मूळ मनहीन आत्म्याच्या ठिकाणीं प्रथमतः जसें मन उमटलें तसें च त्या मनांत रेताचा प्रादुर्भाव झाला. किंबहुना तें मन च रेतोरूप होतें.

तदधि = त्या मनांतील रेताच्या किंवा मनःस्वरूप रेताच्या ठिकाणीं.

अग्रे = जगत्कार्य प्रस्फुट होण्याच्या आरंभीं. पहिल्या ऋचेंत 'तदानीं,' दुसऱ्या ऋचेंत 'तर्हि,' तिसऱ्या ऋचेंत 'अग्रे,' हे सर्व शब्द कालवाचक आहेत. ते फार लांबच्या काळापासून एकापुढें एक कालपर्याय दर्शविण्याकरितां यथानुक्रम योजले आहेत.

कामः = कामना, इच्छा; प्रजा निर्माण करण्याची इच्छा; ज्या इच्छेच्या अन्वयें घडणाऱ्या कर्मांत प्रजानिर्मिति होते अशी संगमसुखाची इच्छा.

समवर्तत = सम्यक प्रकारें उत्पन्न झाला.

कामः समवर्तत = परमेश्वराच्या मनांत सृष्टि निर्माण करण्याची इच्छा उत्पन्न झाली.

यत् प्रथमं मनसः रेत : आसीत् तदधि अग्रे कामः समवर्तत= जें प्रथमतः मनाचें रेत होतें त्या रेताचे ठायीं आरंभीं काम समुद्भव पावला.

मूळ निर्मनस्क आत्म्याच्या ठिकाणीं 'आपण एकटे आहोंत बहु व्हावें' अशा प्रकारची कामना धारण करणाऱ्या मनाचा प्रादुर्भाव झाला. त्या कामनेनें त्यानें तप तपलें. तपाच्या योगें त्याच्या अंगापासून घामाच्या धारा वाहिल्या. तें च मूळ 'तमसा गूळ्हं अप्रकेतं सलिलं आः।' आतां पुढें त्या एकविध सलिलांत जेव्हां त्यानें आपलें प्रतिबिंब पाहिलें तेव्हां त्या मनाच्या ठायीं स्वभावतः च प्रथमपासून जें तत्स्वरूप रेत होतें त्या रेतांत काम समुत्पन्न झाला. हा च काम येथें निर्दिष्ट करण्यांत आला आहे. सारांश, सृष्ट्युत्पत्तीपूर्वी आत्म्याचे ठिकाणीं जीं एकापुढें एक स्थित्यंतरें झालीं तीं येणेंप्रमाणेंः—

(१) मूळ एकमेवाद्वितीयं निर्मनस्क आत्मा

(२) पुढें एकमेवाद्वितीयं समनस्क आत्मा

(३) 'एकोऽहं बहुस्यां' ही कामना धारण करणारा आत्मा

(४) 'स तपोऽतप्यत' या प्रकारें तप तपणारा आत्मा

(५) तपापासून घर्मानें बनलेलें सलिल धारण करणारा आत्मा
(६) 'बहुस्यां प्रजायेय' अशी प्रजेची कामना करणारा आत्मा
असे आत्म्याचे जगत्सृजनारंभींचे आविर्भाव आहेत. हे सर्व अव्यक्तांतून व्यक्तत्वांत व एकत्वांतून नानात्वांत येण्याचे च आविर्भाव होत. त्याचें शेवटचें कार्य म्हणजे रेतविसर्जन. ह्या रेतांत पुढील प्रजेचें बीज आहे व प्रजावर्धनाची शक्ति आहे. म्हणून च येथें यथार्थ दर्शविलें आहे कीं सृष्टीच्या आरंभीं म्हणजे प्रजानिर्मितीच्या आरंभीं प्रजोत्पादनाला कारणीभूत जें रेत त्या रेताला चलन देणारा काम त्या ठिकाणीं समुद्भव पावला.

सतः=सद्भावानें म्हणजे अस्तित्वभावानें जें हें प्रत्यक्ष अनुभवास येणारें जगत् त्या संपूर्ण जगताचा.

बंधुं= बंधकाला; हेतुभूत बंधकाला. बंधु हा शब्द बंध्=बांधणें या धातूपासून बनला आहे. त्याचा अर्थ संबंध जोडणारा बंध म्हणजे धागा किंवा दोरा. त्याला च पुढील ऋचेंत 'रश्मि' म्हटलें आहे.

असति= सद्भावरूप जें जगत् त्याहून निराळें, त्याला कारणीभूत जें असद्रूप अजगत् त्याचे ठिकाणीं.

सत् आणि असत् हें द्वंद्व आहे. मूळ निर्द्वंद्व वस्तु सत् नाहीं व असत् हि नाहीं. ती सदसतांच्या पलीकडे निर्नाम आहे. अर्थात् जगत् सत् म्हणून तदपेक्षेनें ती असत्, जगत् व्यक्त म्हणून ती अव्यक्त इतकें च. अशा व्यक्त जगताचा अव्यक्त आत्म्याशीं संबंध म्हणजे सताचा असताशीं संबंध. हा संबंध येथें रेताच्या ठिकाणीं जो काम उद्भवला म्हणून म्हटलें त्या कामांत दर्शविला आहे. हा काम सताला असताशीं जोडतो म्हणून तो त्या दोहोंतील बंधक हेतु आहे. ह्या कामाचे योगें सत् हें प्रथमतः असतापासून निर्माण होतें आणि नंतर तें ह्या कामाच्या योगें च त्याशीं सदैव चिकटून राहतें. म्हणून असताच्या ठिकाणीं सताचा बंधु म्हणजे बंधकहेतु, बांधणारा दोरा जणुं काम आहे असा येथें भावार्थ आहे.

कवयः= अन्तर्बाह्यद्रष्टे ज्ञानी जन.

हृदि प्रतीष्य= हृदयामध्यें म्हणजे अन्तःकरणामध्यें मानवून किंवा भावून. प्रति+इष्य=प्रतीष्य, हें रूप इष्=मानवणें किंवा भावणें या धातू-पासून बनलें आहे.

मनीषा निरविंदन्= स्वतःच्या बुद्धीनें निश्चित केलें. मनीषा = मनीषया = बुध्द्या. निरविंदन् = निष्कर्षानें प्राप्त करून घेतलें किंवा विचार करून जाणलें.

कवयः हृदि प्रतीष्य मनीषा निरविंदन्= कवींना हृदयांत अनु-भवानें मानवलें व बुद्धीच्या विचारानें पटलें.

कवयः हृदि असति सतः बंधुं प्रतीष्य मनीषा निरविंदन् = क्रान्तदर्शी विद्वानांनीं आपल्या अन्तःकरणांत स्वानुभवानें असताच्या ठिकाणीं असणारा सताचा बंधु म्हणजे बंधकहेतु जो काम त्या कामाला पाहून आपल्या बुद्धीनें त्याचा निश्चय केला. म्हणजे सत् आणि असत् यांचा संबंध जोडणारा काम आहे ही गोष्ट विद्वानांच्या मनाला अनु-भवानें मान्य झाली आणि बुद्धीला विचारानें ग्राह्य वाटली. खरें च आहे, या कामाचा महिमा काय सांगावा? एका कवीनें यथार्थ म्हटलें आहे,—

'एकं वस्तु द्विधा कर्तुं बहवः सन्ति धन्विनः ।
जयत्येकः स्मरो धन्वी द्वैतमेकी करोति यः ॥'—

एका वस्तूच्या दोन करणारे धनुर्धर पुष्कळ आहेत. पण दुजेपण मोडून दोहोंस एक करणारा हा एक च धन्वी कामदेव होय.

जें मनाचें रेत प्रथमतः होतें त्या रेताचे ठिकाणीं आरंभीं काम सम्यक्प्रकारें आविर्भूत झाला. असताच्या ठायीं सताचा हा बंधक हेतु कवींनीं हृदयांत मानवून बुद्धीनें ग्राह्य ठरविला.

मागील ऋचेंत जें 'तमानें गूढ सलिल' वा 'तुच्छानें अपिहित आभु' होतें तें एक च एक असून तपाच्या प्रभावानें जन्मास आलें म्हणून सांगितलें. आतां सदर ऋचेंत त्यापुढील स्थितीचें वर्णन केलें आहे. ज्या

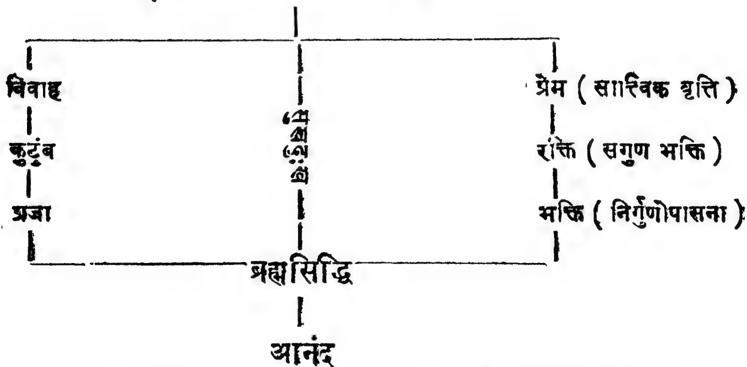
तपःप्रभावानें मूळारंभीं 'तमानें गूढ सलिल' जन्मास आलें तें तप कोणाचें? तर आत्म्याचें. हा आत्मा कसा? तर सदसतांच्या किंवा व्यक्ताव्यक्तांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व स्थितींत असलेला. म्हणून तो असत् नाहीं व सत् नाहीं–'न सत्तन्नासदुच्यते।' अर्थात् तो जसा सत् आहे तसा च असत् आहे—'सदसच्चाहमर्जुन।' त्याला जो गुण लावावा, जें रूप द्यावें, व जें नांव ठेवावें तें द्वंद्वसृष्टींतील कोणत्या हि वस्तूच्या गुणरूपनामाहून निराळें असणार हें स्पष्ट आहे. अशा निर्द्वंद्वाचें स्वरूप केवळ द्वंद्वावरून अनुमानावयाचें व त्याचें कार्य द्वंद्वांतील कार्यें कशीं घडतात तीं पाहून त्यांवरून उपमानप्रमाणानें म्हणजे दृष्टांतादि अलंकारानें ठरवावयाचें इतकें च. अर्थात् जगत् अनेकविध म्हणून तें एकविध. अशा एकमेव वस्तूपासून नानात्वांत चालणारें जगत् उत्पन्न झालें अशी कल्पना केली तर आतां प्रश्न आला कीं जगतांत एका जीवपदार्थापासून दुसऱ्या जीवाची उत्पत्ति कशी घडून येते? या उत्पत्तिकार्याचा मानवाला जो आपल्या ठिकाणीं साक्षात्कार आहे त्या ज्ञानानें त्याला असें दिसतें कीं कोणतें हि कार्य घडण्याला अगोदर त्याबद्दल कामना व्हावी लागते. पण कामना हा मनाचा धर्म असल्या कारणानें त्या करितां तेथें शरीरांत मन असावें लागतें. म्हणून मूळारंभीं जें एकमेवाद्वितीय आत्मतत्त्व निर्मनस्क होतें तें मनवान् झालें. कसें झालें हें सांगतां येणार नाहीं. पण झालें असें मानल्यावांचून मात्र पुढें ज्ञानाला चालतां येणार नाहीं. अशा निर्मनस्क वस्तूच्या ठायीं आद्य मनाचा स्फोट झाल्याबरोबर 'स अकामयत'= तो कामना करता झाला. ही अगदीं पहिली कामना कोणती होती? तर जें आपण नाहीं तें व्हावें. आपण एकटें च एक आहोंत 'एकोऽहं।' —अनेक नाहींत, तर अनेक व्हावें 'बहु स्यां।' ही मूळ बहु होण्याची अत्यंत साधी कामना आहे. कारण हें पहिलें बहु होणें म्हणजे एकाचे दोन होणें. पण त्याकरितां त्याला तप तपणें आवश्यक आहे. कारण कोणती हि कामना जी फलद्रूप होते ती अकर्मात स्वस्थ बसून होत नाहीं तर कर्मांतील तपश्चर्येंत होते हा जगताच्या धारणेंतील अबाधित

नियम आहे. ह्या तपांत शरीराला जे कष्ट होतात तो च यज्ञ. अशा यज्ञानें व तपानें आत्म्याच्या ठायीं त्याच्या अंगापासून जो 'तापस घर्म' निर्माण झाला त्यांत त्यानें आपलें प्रतिबिंब पाहिलें आणि त्यांत च त्याची पहिली कामना सफल झाली. कारण येथें च त्याला प्रथम बहुत्वाचा साक्षात्कार आला. येथें त्याच्या तपाचें सार्थक झालें, त्याच्या यज्ञाची सांगता घडली व त्याला सुकृतरसाचा महदानंद प्राप्त झाला. पण त्याबरोबर च त्याची कामना हि दुणावली. कारण त्याला आणखी पुढें इच्छा झाली 'प्रजायेय।' आपण बिंबप्रतिबिंबरूपांत एकाचे दोन झालों पण आतां पुढें एकमेकांशीं संगत होऊन नानाविध गुणरूपात्मक वस्तुजातांत प्रजासंपन्न व्हावें. ही त्याची प्रजोत्पादनार्थ संगमसुखाची दुसरी कामना त्याच्या मनाच्या ठायीं असलेल्या रेतांत उद्भव पावली असें म्हटलें आहे तें प्रस्तुत प्रसंगाला धरून यथोचित आहे. ज्याप्रमाणें कोणी पुरुष प्रथम एकाचे दोन होण्याकरितां म्हणजे जाया संपादण्याकरितां विवाहाची कामना धरतो आणि नंतर विवाह झाल्यावर व जाया मिळाल्यावर तिचे ठायीं प्रजोत्पादनार्थ संगमसुखाचा अभिलाष बाळगतो त्या च प्रमाणें येथें मूळारंभीं आत्मपुरुषाची जगत्सृजनापूर्वींची कामावस्था दर्शविली आहे.

आतां द्वंद्व–निर्द्वंद्वांच्या संबंधांत निर्द्वंद्व वस्तु ही द्वंद्वांतील दोन कोटींच्या प्रमाणसमतेंत सिद्ध होत असल्यामुळें व द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी सहाभिव्यक्त असल्यामुळें निर्द्वंद्वाचें स्वरूप द्वंद्वाच्या अपेक्षेनें जाणावें लागतें व त्याला द्वंद्वांतील कोणत्या तरी एका कोटीनें संबोधणें भाग पडतें. अर्थात् द्वंद्वमय जगताच्या एकमेव स्वरूपाला 'आत्मा' म्हणजे सद्भावांत असणारें गतिमान् तत्त्व (गत्यर्थी अत् किंवा श्वसनार्थी अन् धातूपासून आत्मन्) ही संज्ञा दिली तर निर्द्वंद्व हें अनात्म्य ठरतें आणि येथें च आत्मानात्म्यांचें किंवा सदसतांचें पहिलें द्वंद्व निर्माण होतें. पुनः सत्स्वरूप जो आत्मा तो द्वंद्वावर प्रतिष्ठित असल्यामुळें तदंगभूत पहिलें द्वंद्व मन आणि रेत हें होय. अर्थात् मन आणि रेत हीं दोन्ही सहाभि-

व्यक्त आहेत म्हणून सापेक्ष आहेत तथापि भिन्न प्रकृतिगुणरूपांचीं आहेत म्हणून साहजिक च एकमेकांना सहोपचारीं आहेत. मन हें रेतयुक्त आहे तर रेत मनयुक्त आहे. रेत हें देहरूप व मन देहीरूप म्हटलें तर देहावांचून देही नाहीं व देहीवांचून देह नाहीं असा त्यांचा नित्यसंबंध आहे. रेत म्हणजे भावी प्रजेचें बीज. या रेतांत पुढील व्यक्त जगतांतील नानाविध प्रजा निर्माण करण्याचें सामर्थ्य आहे. असें रेत सृष्टीच्या आरंभीं आत्म्याच्या मनाचे ठिकाणीं त्या मनाच्या अविकासित स्थितींत जें सुप्त होतें तें पुढें आत्म्याच्या जगद्भावांत मनाच्या विकासाबरोबर जागृत झालें आणि उलट त्याच्या जागृतींत मनाचे विकार वाढूं लागले. प्रस्तुत स्थळीं अशा आत्मरेतांत मूळारंभीं काम आविर्भाव पावला असें म्हटलें आहे—'तदधि अग्रे कामः समवर्तत।' हा काम जायेच्या ठिकाणीं प्रजेच्या इच्छेनें संप्रवेशन करण्याचा होय. तो त्याच्या मनोमय रेतांत प्रादुर्भूत झाल्याबरोबर त्याचें पर्यवसान रेत स्वस्थानापासून ढळलें व खालीं तमानें आवृत सलिलांत पतन पावलें. हें जें आत्म्याच्या दीप्तिमान् रेताचें पतन तो च सुपर्ण होय. हा सुपर्ण 'तापस घर्मांत' किंवा 'अर्णव समुद्रांत' हिरण्मय अंडें बनला. तो च सृष्टीचा साक्षात् निर्माणकर्ता हिरण्यगर्भ, किंवा प्रजापति होय. पण तें आत्म्याच्या मानस रेतांत उद्भव पावलेल्या कामविकाराच्या योगें सिद्ध होऊन पुनः त्या कामांत च स्थित असल्यामुळें काम हा च एक सताला असताच्या ठिकाणीं बांधून टाकणारा धागा आहे ही गोष्ट विद्वानांनीं आपल्या स्वतःच्या हृदयांत अनुभवानें पाहिली व आपल्या बुद्धींत विचारानें निश्चित केली. कारण प्रजानिर्मितीला कारणीभूत जो कामविकार त्याचा साक्षात्कार प्रत्येक पुरुषाला आहे. यावरून पुढें ज्ञात्यांनीं सिद्धान्त बांधला कीं पितृस्थानीं असणाऱ्या प्रत्येक पुरुषाला जायेच्या द्वारें पुत्राशीं जो संबंध प्राप्त होतो तो त्याच्या रेताच्या ठायीं उत्पन्न होणाऱ्या कामविकारानें च होय. येथें जगताच्या द्वारें नानाविध सद्भावरूप प्रजांना जन्म देणारा जो असद्भावरूप परमात्मपुरुष तो पितृस्थानीं आहे. अर्थात् त्या परमपुरुषाच्या

रेतांतील कामविकारामध्यें च जगताला निर्माण करून आणि प्रजांना जन्म देऊन त्यांना आपल्याशीं पुत्राच्या नात्यानें बांधून ठेवण्याचें सामर्थ्य आहे. अव्यक्तांतून व्यक्त, असतांतून सत्, अजगतांतून जगत् आणि एकांतून अनेक कसे निर्माण झाले हें यापेक्षां अधिक चांगल्या व समर्पक रीतीनें कोणाला हि सांगतां येणें शक्य नाहीं. सारांश. जगदारंभीं मूळ जो कामदेवाचा आविर्भाव झाला त्यायोगें जगदुत्क्रांतींत एका बाजूनें विवाह, कुटुंब, आणि प्रजा यांत समष्टीची सिद्धि होऊन दुसऱ्या बाजूनें प्रेम, भक्ति आणि ब्रह्मप्राप्ति यांत व्यष्टीच्या कामना सफल होत असल्याकारणानें व्यष्टि–समष्टींना च काय पण व्यष्टि–समष्टि–परमेष्ठी या त्रयीला सांधणारा हा एक च रश्मी आहे आणि त्यांत च सृष्टीची परिणति आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. हा व्यष्टिसमष्टिपरमेष्ठींचा संबंध उत्क्रांतीच्या ओघांत कामांतून निघणाऱ्या दोन मार्गांतील टप्याटप्यावर कसा वृद्धि पावतो आणि शेवटीं एका आनंदग्रंथींत पर्यवसित होतो तें पुढील आकृतीवरून चांगलें लक्षांत येणार आहे.



येथें प्रस्तुत स्थळीं जगन्निर्मितीच्या पूर्वी परमात्मपुरुषाच्या ठिकाणीं उद्भव पावलेलें मन, रेत व काम ही त्रयी ज्या आनुपूर्वीनें दर्शविली आहे ती कामशास्त्राला धरून अत्यंत सयुक्तिक आहे. मनांत रेत व रेतांत मन

म्हटलें व मनाचा मुख्य विकार काम मानला म्हणजे पुनः कामांत रेत व रेतांत काम दृष्टीस पडतो. या प्रकारें रेताच्या मागें मन व पुढें काम आहे व ज्याप्रमाणें मन व रेत हें द्वंद्व आहे त्याप्रमाणें रेत व काम हें हि द्वंद्व च आहे. मनानें रेताला चालना मिळते तर कामांत त्याचें कार्य सफलता पावतें. अशा रेतांत भावी प्रजेचें संपूर्ण निर्मायक व संवर्धक बीज असतें. आधुनिक जीवविज्ञान, पिंडविज्ञान आणि गर्भविज्ञान शास्त्रांप्रमाणें रेताची रचना, स्वरूप व कार्य यांबद्दल पूर्ण शोध लागले आहेत. येथें प्रथमतः ही गोष्ट लक्षांत ठेवणें जरूर आहे कीं सदर जगदुत्पत्तीचें वर्णन सर्वथा मानवप्राण्याच्या उत्पत्तीच्या दृष्टांतानें करण्यांत येत आहे. अर्थात् मानव-गर्भोत्पत्तीला कारणीभूत जो रेतपिंड त्याचें स्वरूप साकल्यानें अवलोकन केलें म्हणजे हा दृष्टांत उत्तम समजून येणार आहे. त्याचें सांग व सोप-पत्तिक विवरण उत्तरार्धाच्या प्रथम खंडांत साकृतिक आणि सचित्र झालें असून शिवाय तेथें आणि त्या पुढील खंडांत कामशास्त्रांतील तदंगभूत अनेक लहान मोठ्या प्रश्नांचा सविस्तर ऊहापोह स्वतंत्रपणें करण्यांत आला आहे.

उपसंहार

जें मनाचें रेत प्रथमपासून च त्या ठिकाणीं होतें त्या रेताचे ठायीं जगताच्या आरंभीं काम सम्यक् रीतीनें प्रस्फुट झाला. हा काम असताचे ठिकाणीं सताला बांधणारा तंतु आहे असें कवींना आपल्या अन्तःकरणांत मानवलें व तें त्यांच्या मतीला पूर्णपणें पटलें.

परमेश्वराच्या आद्य मनाचें ठायीं जें तदंगभूत आद्य रेत प्रथमपासून अस्तित्वांत होतें त्या ठिकाणीं सृष्ट जगताच्या आरंभीं कामदेवाचा सर्व बाजूंनीं सम्यक् प्रकारें अवतार घडून आला. हा कामावतार म्हणजे सत्स्वरूपी व्यक्त जगताचा असत्स्वरूपी अव्यक्त परमेश्वराचे ठिकाणीं एक च एक बंधकहेतु आहे असें क्रान्तद्रष्ट्या ज्ञात्यांनीं आपल्या अन्तःकरणांत खोल पाहून बुद्धीनें निश्चित केलें.

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

प्रथमाचि होतें रेत मनाच्या अंगाच्या ठायीं
तेथ विनटला आरंभीं तो कामदेव पाहीं ।
सतासतांचा बंधकहेतु हृदयीं भावोनी
केला निश्चय कविनीं आपुल्या मतिनें जाणोनी ॥४॥

॥ अथ पंचमी ॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषा
मधः स्विदासी३दुपरि स्विदासी३त् ।
रेतोधा आसन्महिमान आसन्
त्स्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात् ॥ ५ ॥

तिरश्चीनः । विऽततः । रश्मिः । एषां । अधः । स्वित् । आसी३त् । उपरि । स्वित् । आसी३त् । रेतःऽधाः । आसन् । महिमानः । आसन् । स्वधा । अवस्तात् । प्रऽयतिः । परस्तात् ॥ ५ ॥

तै० ब्राह्मणपाठ

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम् । अधस्विदासी३दुपरि स्विदासी३त् । रेतोधा आसन्महिमान आसन् । स्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात् ॥

येथें ऋक्पाठ आणि तैत्तिरीय पाठ यांत कांहीं फरक नाहीं.

रश्मिः एषां तिरश्चीनः विततः; स्विद् अधः आसीत्, स्विद् उपरि आसीत्; रेतोधा आसन्, महिमान आसन्; स्वधा अवस्तात्, प्रयतिः परस्तात् ।

रश्मिः= धागा, दोरा, दोन टिंबांना जोडणारी मधली रेषा. हा शब्द सूर्यकिरणाला वा हिमकिरणाला हि लावण्यांत येतो. पण त्यांचा येथें कांहीं संबंध नाहीं. येथें मागील ऋचेंत असताचे ठायीं जो सताला बांधणारा धागा सांगितला तो घेतला पाहिजे हें उघड आहे. हा धागा म्हणजे मनाचे ठिकाणीं प्रथमपासून असणारें जें रेत त्या रेताचे ठायीं प्रकट होणारा आद्य काम होय. रेत हें प्रवाही असतें. असें मनाचें रेत

म्हणजे मनाचे विकार होत. या विकारांत कामविकार हा मुख्य आहे. किंबहुना मुळांत तो तेथें एकटा च एक आहे. बाकीचे सर्व क्रोधादि पांची विकार त्याच्या पासून कोणत्याना कोणत्या कारणानें उत्पन्न होणारे आहेत. त्यांचा उलगडा मागील ऋचेवरील भाष्यांत विस्तारपूर्वक झाला आहे. मागील ऋचेंत ' कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् '=प्रथमतः जें मनाचें रेत होतें त्यांत आरंभीं काम सर्वप्रकारें आविर्भाव पावला, असें म्हटलें आहे. मनाचें रेत म्हणजे वर सांगितल्याप्रमाणें मनोविकार. त्यांत मूळारंभीं काम प्रकट झाला. हें मन कोणाचें ? तर ज्या काळीं असत् नव्हतें व सत् नव्हतें मृत्यु नव्हता व अमृत नव्हतें अशा जगत्पूर्वकाळीं सदसतादि द्वंद्वांच्या पलीकडे जें एकमेवाद्वितीयं वायुविरहित आपल्या योगबलानें श्वसन करीत होतें त्याचें. अशा निर्नाम निर्द्वंद्व वस्तूला जर ' असत् ' म्हटलें तर ' असद्वा इदमग्र आसीत्,' जर ' सत् ' म्हटलें तर ' सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्, ' जर ' आत्मन् ' म्हटलें तर ' आत्मा वै इदमग्र आसीत, ' जर ' ब्रह्मन् ' म्हटलें तर ' ब्रह्म ह वै इदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयं ' अशीं उपनिषदांतून वचनें आहेत. अशी एकमेवाद्वितियं वस्तु निर्मनस्क असणार हें उघड आहे. मग ती प्रथम समनस्क कशी झाली ? कोणी सांगावें ? कोणास सांगतां येणार नाहीं. पण झाली हें खरें. नासदीयसूक्ताच्या भाषेंत बोलावयाचें तर ' स्वधया ' असें सांगतां येईल. तें जसें स्वधेनें वायूवांचून श्वसन करीत होतें तसें च स्वधेनें मनवान् होतें झालें. बरें, मनवान् झालें हें तरी कशावरून ? तर ' स अकामयत ' त्यानें कामना केली म्हणून. कामना करणें हा मनाचा धर्म आहे. अतएव आरंभीं जें निर्मनस्क होतें तें समनस्क झालें, निर्विकार होतें तें सविकार झालें, व त्यानें कामना केली ' एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेयेति '= मी एकटा आहे तों प्रजेंत बहु व्हावें. प्रजेमध्यें बहु होण्यास एक च मार्ग आहे. तो म्हणजे त्या मनोविकारांत कामाचा उदय होणें. परंतु आतां येथें त्याकरितां श्वेताश्वतरोपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणें अज व अजा यांचें द्वंद्व उमटावें लागतें. कारण द्वंद्वावांचून कामाची सिद्धि नाहीं. हें द्वंद्व

म्हणजे प्रकृतिपुरुषांचें किंवा स्त्रीपुरुषांचें होय. अज म्हणजे पुरुष आणि अजा म्हणजे स्त्री. असें स्त्रीपुरुषयुग्म तो कसें घडवून आणतो ? तर आपल्या च ठायीं विभागून घेऊन. अर्थात् तो निर्द्वंद्व असल्याकारणानें त्याला ही क्रिया सहज करतां येते. निरपेक्ष स्वरूपाच्या शांकरी अद्वैताला मात्र ती केव्हां च करतां येणें शक्य नाहीं. अशा निर्द्वंद्वांतून एकदां द्वंद्व बाहेर परिस्फुट झालें कीं त्या द्वंद्वाच्या दोन्ही कोटींत कामाचा आविष्कार होऊन प्रजेची अभिवृद्धि झाली च म्हणून समजावें. हा च पुढें मूळच्या असतापासून सताचा किंवा अजगतापासून जगताचा पसारा अपरंपार वाढत जातो. अर्थात् हा कामाचा धागा असताचे ठायीं सताचा बंधकहेतु आहे असें जें येथें म्हटलें आहे तें अगदीं यथार्थ आहे. आतां हा काम असत् आणि सत् यांतील बंधक धागा कसा ? तर जायापतींच्या दांपत्यांत पुत्र हा बंधक धागा असतो तसा. भूमितिशास्त्राच्या भाषेंत बोलावयाचें तर असत् हा एका मर्यादेचा बिंदु, सत् हा दुसऱ्या मर्यादेचा बिंदु व त्यांना जोडणारी रेषा तो काम होय. उपनिषदांच्या भाषेंत बोलावयाचें झाल्यास असत् हा पूर्वपक्ष, सत् हा उत्तरपक्ष आणि कामाचा रश्मि हें संधान होय. असा हा सरळ श्रुतीला सहज आकलन होणारा प्रतिपदोक्त अर्थ टाकून उगी च द्वैती वा अद्वैती सांप्रदायिक वेदान्ताच्या जंजाळांत शिरण्याचें कारण काय ? तथापि प्राचीन सायणभाष्यापासून तों थेट अर्वाचीन बालरहस्यापर्यंत सर्व च टीकाकारांनीं या ऋचेचा अर्थ सदर एकांगी वेदान्ताच्या दृष्टीनें लावण्याचा प्रयत्न केला आहे तो साफ चुकीचा आहे. प्रस्तुत ऋचेचा अर्थ जर कामशास्त्राच्या आधारें लावला तर च तो बरोबर ठरेल, एरवीं ठरणार नाहीं. प्राचीन ऋषीला ह्या अर्वाचीन एकांगी द्वैताद्वैती वेदान्ताचा गंध हि नव्हता. तो अगदीं मानसिक कामविकाराच्या व्यावहारिक दृष्टीनें ऋचेकडे पाहून तींतील अध्यात्म निदर्शित करीत आहे; व तें निर्द्वंद्वाच्या यथार्थ भूमिकेवरून, अद्वैताच्या अयथार्थ भूमिकेवरून नव्हे.

एषां = ह्या सृष्ट जगतामध्यें; ह्या अपरंपार पसरलेल्या विश्वामध्यें.

तिरश्चीनः= तिर्यक्; तिरका; आडवा.

विततः= विशेषेण ततः; विशेषेंकरून व्यापून टाकलें. ज्याप्रमाणें एखाद्या पटांत तंतु आडवा उभा सर्वत्र व्यापून राहतो त्या प्रमाणें. गीतेंत म्हटलें आहे–*'मया सर्वमिदं ततं' त्या प्रमाणें 'ततः'=तो व्यापून राहिला.*

तिरश्चीनः विततः= ज्या प्रमाणें दीर्घ तंतु पटांत आडवा उभा व्यापून राहतो त्या प्रमाणें व्यापून राहिला.

रश्मिः तिरश्चीनः विततः= हा लांब च लांब धागा सूर्यकिरणा-प्रमाणें आडवा उभा सर्वत्र व्यापून राहिला.

रश्मिः एषां तिरश्चीनः विततः= हा कामरूप लांब च लांब धागा या जगतांत आडवा उभा व्यापून राहिला म्हणजे सर्वत्र पसरला. तो जसा जीवसृष्टींत पसरलेला दिसतो तसा च अजीवसृष्टींत हि पस-रून राहिला आहे. उदाहरणार्थ, इलेक्ट्रॉन् आणि प्रोटॉन् हे प्रकृतिवि-द्युत्कण आणि पुरुषविद्युत्कण घ्या. यांच्या आकर्षणांत जसा तो दृष्टीस पडतो तसा च पाणी बनविणाऱ्या उज्जवायु आणि प्राणवायु यांच्या आकर्षणांत हि दिसून येतो. पुढें जीवसृष्टींत तो ओव्हम् आणि स्पर्म किंवा अंडपिंड आणि रेतपिंड यांचे ठायीं उतरतो व त्यांतील बीजतनूंचा च काय पण तदन्तर्गत रंगप्रवण तंतुदेहांचा हि संगम घडवून आणतो. शेवटीं प्राणिदेहांत आणि मानवांत स्त्रीपुरुषांचे ठायीं तो सम्यक्प्रकारें पूर्णपणें आविर्भाव पावतो. इतका त्याचा या ब्रह्मांडकोटरांत विस्तार आहे.

स्वित्=खरोखर; निश्चयेंकरून खरोखर.

अधः = खालीं; अधोभागीं; निम्नभागीं; तळाच्या जागीं.

आसीत् = होतें.

उपरि = वर; ऊर्ध्वभागीं; माथ्याच्या जागीं.

अधः–उपरि = खालीं–वर; अधोर्ध्व; हें द्वंद्व आहे.

अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् = खरोखर हा सदसतांचा बंधक हेतु म्हणजे सत् आणि असत् यांना जोडणारा दोरा खालीं होता म्हणावा तर खालीं होता व वर होता म्हणावा तर वर हि होता.

वास्तविकरीत्या तो सर्व च जगताला व्यापून असल्याकारणानें खालीं होता, वर होता म्हणण्यांत कांहीं स्वारस्य नाहीं. पण येथें द्वंद्व निर्दिष्ट करावयाचें म्हणून मुद्दाम हें स्थलद्वंद्व घेतलें तें साभिप्राय आहे. असें हें *द्वंद्व घेण्यांत जगताच्या दोन मर्यादा दाखविण्यांत आल्या व ' तिरश्चीनः विततः ' या पदांनीं त्याची मधली संपूर्ण व्याप्ति दर्शविली.* असत् आणि सत् किंवा आत्मा आणि जगत् या दोहोंना जोडून त्यांचें एकत्व स्थापणारा आणि नित्यत्व राखणारा हा कामरूप रश्मि एकदम एका-वेळीं सर्वत्र विनटला असल्याकारणानें वस्तुतः तेथें खालीं–वर, मागें–पुढें अशा द्वंद्वांना जागा च नाहीं, पण केवळ जगताचें द्वंद्वरूप दर्शविण्या-करितां हें द्वंद्व घेऊन पुढें आणखीं दोन द्वंद्वें घेतलीं आहेत तीं रेतोधा आणि महिमान, व स्वधा आणि प्रयति हीं होत. पुनः ' अध होतें ' आणि ' उपरि होतें ' असें म्हणण्यांत दुसरा एक हेतु आहे. तो हा कीं, पुढें जें स्त्रीपुरुषांचें द्वंद्व दर्शवावयाचें आहे त्यांतील मैथुनकर्मांत स्त्री ही पुरुषाच्या अंगाखालीं अधोभागीं व पुरुष स्त्रीच्या अंगावर उपरिभागीं असतो पण त्या दोहोंच्या ठायीं काम सारखा च संचार करतो.

रेतोधा = बीजभूत रेत धारण करणारें क्षेत्र. अशा रेताला धारण करून प्रजेमध्यें वाढवणारें जें स्त्रीदेहाचे ठायीं असणारें विशिष्ट जननेंद्रिय तें रेतोधा होय. मागील ऋचेवरील कामशास्त्रविषयक भाष्यांत जें यजु-र्वेदान्तर्गत अश्वमेधांगभूत राजपत्न्याश्वसंयोगाचें नाटक विस्तारानें कथन केलें आहे त्यांतील एका प्रवेशांत या रेतोधेला तिच्या रेतधारक कर्माच्या योगें ' निगल्गलीति धारका ' या प्रकारें स्पष्ट धारका या नांवानें संबोधिलें आहे.

आसन् = होतें; असतें झालें.

रेतोधा आसन् = रेतबीज धारण करून त्यांतून पुढें प्रजेला जन्म देणारें क्षेत्र होतें.

महिमान = रेतोधाच्या उलट, त्याला सहोपचारी, जें साक्षात् नरदेहासारख्या प्राण्यांचें परार्धावारी जीवपिंडांनीं युक्त शरीर निर्माण

करणारें बीजभूत रेत हें आपल्या गुणशक्तीनें आणि क्रियाकर्तृत्वानें महिमान होय.

महिमान आसन् = जसें रेतोधा होतें तसें त्या च एकावेळीं त्याची प्रतियोगी कोटी जें महिमान तें होतें. तें रेतबीज म्हटलें म्हणजे यद्यपि आकारानें अतिसूक्ष्म असलें तरी गुणानें अतिमोठें होतें.

रेतोधा आसन् महिमान आसन् = रेतोधा होतें आणि महिमान होतें म्हणजे क्षेत्र होतें आणि बीज होतें. हें द्वंद्व असल्याकारणानें त्यांतील दोन्ही कोटी सहाभिव्यक्त आहेत. ही गोष्ट मागील दोन ऋचांवरून चांगली स्पष्ट होते. 'तम आसीत् तमसा गूह्ळमग्रेऽप्रकेतं सलिलं-सर्वमा इदम्'—आरंभीं तम होतें व त्या तमांत हें सर्व अप्रकेत सलिल झांकून गेलें होतें. अर्थात् येथें तमाच्या पोटांत तेजोरूप सृष्टीचें बीज होतें —कीं ज्या बीजांतून हें सळसळणाऱ्या गतीनें युक्त जगत् जन्मास यावें. ही स्थिति एखाद्या गर्भवतीच्या स्थितीप्रमाणें आहे. फ्रीड्रिक् नीट्झ्शेनें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे, परमेश्वरासंबंधीं जर कांहीं कल्पना करावयाची असेल तर तो सृष्टीच्या आरंभीं गर्भवती स्त्रीप्रमाणें होता अशी करणें योग्य होईल. मागें सदर सूक्तभाष्यांतील पूर्वार्धांत 'सूर्य' शब्दाचा अर्थ दिला आहे. सूर्यः= सूः + यः = जो प्रसन्न पावतो आणि चालूं लागतो. 'सवितृ' शब्दांत हि तो च प्रसूतीचा अर्थ आहे.—' सविता प्रसविता जनानां.' अशी प्रसूति होण्यास पूर्वीं प्रथम गर्भधारणा झालेली असली पाहिजे हें उघड आहे. भगवंतांनीं हि गीतेंत 'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवामि' असें च म्हटलें आहे. म्हणजे येथें 'पतिर्भार्यां संप्रविश्य गर्भोऽभूत्वेह जायते' या न्यायानें पुरुषाला आपल्या प्रकृतींत उतरून गर्भीभवन पावावें लागलें. हें च काय पण ही संपूर्ण प्रजासृष्टि ज्या यज्ञानें सिद्ध होते तो यज्ञ च मुळांत प्रसूतिकारक आहे. आणि म्हणून प्रजापतीनें प्रजानिर्मितीबरोबर त्या प्रजांना 'अनेन प्रसविष्यध्वं'=ह्या यज्ञानें प्रसूति पावा, असा धडा घालून दिला आहे. ह्या प्रसूतीच्या मागची गर्भधारणा कशी घडून येते ? तर तिला कारणीभूत होणारी परिस्थिति लागली च पुढील

ऋचेंत निवेदन केली. ती 'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्' ही होय. आरंभीं मनाचें जें प्रथम रेत होतें त्यांत काम सम्यक् प्रकारें प्रकट झाला. मन म्हटलें म्हणजे तें आपल्या सर्व विकारांनीं युक्त असावयाचें. अशा विकारांत काम हा पहिला विकार आहे. तो जशी मनाला प्रौढता येते व त्याचें कार्य साधण्यास शरीर समर्थ होतें तसा उदय पावतो. वासना आणि विकार असे मनाचे दोन धर्म आहेत. वासना निराळी आणि विकार निराळे. वासना अधिक स्थिर राहते तर विकार सहज चलन पावतात. कारण मूळच्या धात्वर्थानें च वासना (वस=वसणें) स्थितिदर्शक (Static) आहे तर विकार (वि+कृ=विशेष करणें) गतिदर्शक (Dynamic) आहेत. वासनेंतून कामना म्हणजे इच्छा निपजते—'स अकामयत बहुस्यां प्रजायेय'. ही कामना म्हणजे मला बहु प्रजा असावी अशी शुद्ध प्रजाकामना होय. या कामनेला अनुसरून पुढें जो काम प्रवृत्त होतो तो रेताचे ठायीं वास करतो असें म्हटलें आहे. येथें कामना ही साक्षात् मनाशीं संबद्ध आहे तर काम हा मनाच्या रेताशीं संबद्ध असलेला दर्शविला आहे. रेत हें जरी प्रवाही म्हटलें तरी तें द्रव्यात्मक आहे आणि म्हणून त्याचा जसा मनाशीं संबंध आहे तसा शरीराशीं हि आहे. असा काम प्रजाकामनेला धरून रेताचे ठिकाणीं आविर्भाव पावला व कार्यकारी झाला म्हणजे गर्भीभूत अंड (Impregnated Ovum Cell) सिद्ध होतें. हें प्रकृतिपुरुषांचें मिळून (Ovum × Sperm) बनलेलें पहिलें जुगट (Zygote) होय. तो च हिरण्यगर्भ, तो च प्रजापति, तो च ' क, ' तो च ब्रह्मदेव. कारण तें पहिलें मूळचें गर्भीभूत अंड सोन्यासारख्या प्रखर तेजानें अन्वित आहे. म्हणून च तो हिरण्यगर्भ. ही त्याची पहिली अवस्था होय. तींतून पुढें तो बहुविध प्रजांना जन्म देऊन बाहेर उमटला कीं प्रजापति. हें प्रजापतित्व सुखाचें आगर असल्याकारणानें तो ' क ' म्हणजे साक्षात् सुख. ह्या ' क ' चे ठायीं एका बाजूनें पतित्व आहे तर दुसऱ्या बाजूनें पितृत्व आहे. पतित्व येण्यास जाया पाहिजे व पितृत्व येण्यास प्रजा पाहिजे. ती जायेच्या ठायीं गर्भ-

संभवानें शक्य आहे, एरवीं नाहीं. या त्याच्या तिन्ही गुणांचा निर्देश ज्ञानदेवाच्या एका सर्वप्रसिद्ध अभंगांतील ' सर्व सुखाचें आगर बाप रखुमादेवीवर। ' या चरणांत झाला आहे तो मोठा मार्मिक आहे. कारण हा सकल ब्रह्मांडाचा नायक ' क ' म्हटला म्हणून ' सर्वसुखाचें आगर, ' सर्व सृष्टीचा उत्पत्तिकारक पिता म्हणून ' बाप ' व आदिमायेचा पति म्हणून ' रखुमादेवीवर. ' पुनः हा हिरण्यगर्भ असत् आणि सत् किंवा अव्यक्त आणि व्यक्त यांच्या सीमेवर त्यांना जोडणारा बंधक हेतु असल्याकारणानें ' ब्रह्मदेव ' होय. कारण ब्रह्मदेव हा शब्द गीतेंतील ' अव्यक्त मूर्ति ' या शब्दाचा जशाचा तसा दर्शक आहे. त्यांत ब्रह्म हा शब्द अव्यक्तता दर्शवितो तर देव शब्दाचे ठायीं मूर्ततेची प्रचीति येते. म्हणून येथें ब्रह्मदेवाचे ठायीं निर्द्वंद्वांतून पाहिल्या द्वंद्वाचा साक्षात्कार घडतो. असा हा ब्रह्मदेव, हिरण्यगर्भ, क, किंवा प्रजापति दुसरा तिसरा कोणी नसून मागील ऋचेंत ' कामस्तदग्रे समवर्तताधि ' म्हणून ज्या आद्य कामदेवाचा निर्देश झाला आहे तो च होय हें त्या दोन देवांना अनुलक्षून असलेल्या निरनिराळ्या दोन सूक्तांतील दोन ऋचांच्या समांतर तुलनेंत तेव्हां च लक्षांत येणार आहेः—

' कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्। सतो बंधुमसति निरविंदन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥'	' हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्। स दाधार पृथिवीं द्यामुतेमां कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥ '

येथें एका ऋचेचा द्रष्टा हिरण्यगर्भ व वर्ण्य देवता क आहे आणि हे दोन्ही शब्द प्रजापतिवाचक आहेत, तर दुसऱ्या ऋचेचा द्रष्टा परमेष्ठी व देवता परमात्मा आहे आणि ते दोन्ही शब्द त्या प्रजापतीच्या हि पूर्वीच्या निर्द्वंद्व वस्तूचे दर्शक आहेत. ह्या निर्द्वंद्व निर्मनस्क वस्तूचे ठायीं जो पहिला मनाचा स्फोट झाला त्यांतील प्रजाकामनेबरोबर तेथें प्रथमपासून च सुप्तस्थितींत असलेला काम सृष्टीच्या आरंभीं सर्व बाजूंनीं आविर्भाव पावला. त्याचा परिणाम जें सृष्टीचें मूळ सुवर्णनिभ अंडें

उदित झालें तो च हिरण्यगर्भ म्हणून पुढें आला व सृष्टींतील संपूर्ण भूतजातांचा एक च एक अधिपति होऊन राहिला. त्याला च पुढें प्रस्तुत नासदीय सूक्ताच्या शेवटच्या ऋचेंत परम व्योमाच्या ठिकाणीं राहणारा ह्या सृष्टीचा अध्यक्ष म्हटला आहे—'यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्'— व तो तरी सृष्टीचा जन्म—म्हणजे आपला स्वतःचा च जन्म कसा झाला हें जाणतो किंवा नाहीं अशी शंका प्रदर्शित केली आहे—'सो अंग वेद यदि वा न वेद।' आतां ह्या सृष्टीच्या उत्पादनाबरोबर जो नानाविध स्थलविषयक, कालविषयक, क्रियाविषयक इत्यादि द्वंद्वांचा उदय झाला त्यांतील पहिलें अस्तिनास्तीला धरून असलेलें द्वंद्व 'असत्' विरुद्ध 'सत्' हें होय. त्यांतील दोन्ही कोटींना जोडणारा बंधक हेतु काम आहे असें ज्ञात्यांनीं पुष्कळ विचारांतीं ठरवून मनाशीं निश्चित केलें, व ह्या सृष्ट जगतांत जें द्यावापृथिवींचें द्वंद्व दिसलें तें पाहून व त्याचा धारणकर्ता तो 'क' नामक हिरण्यगर्भ प्रजापति च आहे हें जाणून त्यांनीं त्या 'क' देवाला हवि देण्याचें योजिलें. म्हणून ह्या हिरण्यगर्भ ऋषीच्या सूक्तांतील प्रत्येक ऋचेची शेवटची ओळ जी 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' अशी आहे तींत प्रश्न आणि उत्तर या दोहोंचा सारखा च एका 'कस्मै' पदांत समावेश आहे. कोणत्या देवाला आम्हीं हवि द्यावा? तर 'क' देवाला आम्हीं हवि द्यावा. तो 'क' देव कसा आहे? तर त्याच्या स्वतःच्या हिरण्यगर्भसूक्तांत म्हटल्याप्रमाणें तो देवांमध्यें एकटा च अधिदेव आहे—'यो देवेष्वधि देव एक आसीत्,'— व तो द्विपद आणि चतुष्पद अशा संपूर्ण प्राणिसृष्टीचा ईश आहे— 'य ईशे अस्य द्विपदश्चतुष्पदः।' असा हा 'क' नामक हिरण्यगर्भ देव आतां स्पष्टपणें द्वंद्वस्वरूप आहे. म्हणून त्याच्याबद्दल 'यस्य छायामृतं यस्य मृत्युः' असें त्याचें वर्णन केलें आहे. या प्रकारें सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वी जें 'असत् नव्हतें व सत् नव्हतें,' 'मृत्यु नव्हता व अमृत नव्हतें' तें पार बदलून सृष्टीच्या निर्मितीबरोबर हीं सर्व द्वंद्वें एकदम उदयास आलीं व त्यांतील सतासतांचा बंधक रश्मि काम ठरला तर

मृतामृतांचा धारणकर्ता 'क' नामक प्रजापति दृष्टोत्पत्तीस आला. अशीं हीं दोन्ही सूक्तें—कामदेवसूक्त आणि हिरण्यगर्भसूक्त—एकापुढें एक निघून एकमेकांना प्रतिपूरक झालीं आहेत. एक सृष्टीच्या पूर्वींची स्थिति कथन करुन तिची निर्मिति कशी झाली असेल याची कांहीं तर्कानें उपपत्ति लावतें तर दुसरें त्या निर्मितीनंतरची स्थिति अधिक निश्चित-पूर्वक सांगण्यास जातें पण त्यांत हि त्या सृष्टीच्या निर्माणकर्त्याला नांव काय द्यावें या बद्दल साशंकता प्रदर्शित करतें. म्हणून च नासदीयसूक्तांत प्रथम च सुरवातीला जीवाजीवसृष्टींच्या आरंभींची सदसत् व मृतामृत द्वंद्वें घेऊन व त्यांतील प्रत्येक कोटीचा व्यक्तिशः निषेध करुन एका अद्वितीय निर्द्वंद्व तत्त्वाचें अस्तित्व निश्चित केलें; व पुढें सृष्टीच्या निर्मितीचे जे मूळपासून पर्याय मांडले त्यांत प्रथम तम होतें असें सांगून त्या तमांत हें गतिमान् जगताचें सळसळणारें गहन व गभीर अंभ जें पूर्णपणें झांकून गेलें होतें तें केवळ एका तपाच्या महिम्यानें प्रादुर्भूत झालें असें सांगितलें. ही च कथा हिरण्यगर्भसूक्तांत पुढील एका ऋचेमध्यें स्पष्ट करुन दाखविली आहे:—

'आपो हयद्बृहतीविश्वमायन् गर्भं दधाना जनयंतीरग्निं ।
ततो देवानां समवर्ततासुरेकः कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥' –

खरोखर, जें महान पाणी विश्वाला व्यापून, गर्भ धारण करुन, अग्नीला म्हणजे गतिमान जगताला जन्म देतें झालें, त्या पाण्यापासून च तो देवांचा एक च एक प्राण सर्व प्रकारें जन्माला आला. अशा त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा?—हा 'क' देव सृष्टीचें गर्भांड जन्मास घालीपर्यंत कामदेवाच्या साहचर्यानें जो केवळ सुखोत्पादक होता तो सूक्ताचे आरंभीं 'हिरण्यगर्भ' म्हणून नामाभिधान पावला, व पुढें त्या गर्भांतून ही संपूर्ण प्रजा जन्मास आल्यानंतर जो त्या प्रजेचा पति बनला तो सूक्ताचे शेवटीं त्या च 'प्रजापति' नांवानें सूक्ताचा वर्ण्य विषय ठरला. म्हणून म्हटलें:—

'प्रजापते न त्वदेतान्यन्यो विश्वाजातानि परि ताबभूव ।
यत्कामास्ते जुहुमस्तन्नो अस्तु वयं स्याम पतयो रयीणाम् ॥'—
हे प्रजापते, तुझ्या वांचून अन्य कोणी हीं विश्वजातें जन्मास घालून धारण करूं शकत नाहीं; तर ज्या कामना धरून आम्हीं तुला हवि अर्पण करीत आहों त्या सफल होऊन आम्हीं रयींचे पति व्हावें असें कर.—सारांश, हा क, हिरण्यगर्भ किंवा प्रजापति म्हणजे मागच्या च कामदेवाचा पुढील परिणामभूत अवतार आहे यांत शंका नाहीं. आरंभीं तो अर्धनारीनटेश्वराच्या स्वरूपाचा एका च देहांत दोन्ही लिंगें धारण करणारा (Hermaphrodistic) होता. अर्थात् त्यावेळीं त्याच्या ठायीं प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतील दोन्ही कोटी सारख्या च एकत्र निवास करून होत्या. परंतु जोंपर्यंत त्या दोन्ही कोटी एका च ठिकाणीं अविभक्त होत्या तोंपर्यंत त्या पुढील प्रजा निष्पादन करण्यास समर्थ नव्हत्या. जेव्हां त्या विभाग पावल्या तेव्हां त्यांचे ठायीं तें सामर्थ्य आलें. पण त्याकरितां आतां त्या दोहोंच्या ठिकाणीं कामदेवाचा सारखा च संचार होणें आवश्यक झालें. तथापि त्यांत एक रेतोधा आणि एक महिमान किंवा एक स्वधा आणि एक प्रयति असा भेद असल्यामुळें एकाला अधःस्थान आणि एकाला उपरिस्थान अशी योजना झाली. येथें च त्या मूळच्या वैदिक हिरण्यगर्भ प्रजापतींतून पुढें जें पौराणिक शिवपार्वतींचें लैंगिक युग्म उदयास आलें व जगताच्या पितृस्थानीं जाऊन बसलें त्यांत च जगांतील सर्व लिंगपूजनाचें सार दिसून आलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

आतां रेतोधा आणि महिमान या शब्दांच्या मूळ अर्थांना धरून ते कोणत्या विशिष्ट वस्तूंचे दर्शक होऊं शकतात हें पाहूं जातां 'रेतोधा' ही रेत धारण करणारी वस्तु आकारानें लहान असून गुणानें मोठी असेल तर 'महिमान' ही वस्तु आकारानें मोठी पण गुणानें लहान असूं शकेल. या विशिष्टार्थानें एका नररेतपिंडांत किंवा शुक्रजंतूंत त्यांतील अतिसूक्ष्म बीजतनु (Nucleus) ही रेतोधा होईल तर बाहेरचा पिंडदेह महिमान ठरेल. पुनः रेतपिंड (Sperm) आणि अंडपिंड (Ovum)

घेतले तर त्यांत रेतपिंड हा रेतोधा व अंडपिंड महिमान होईल. या प्रमाणें पुढें पहिलें गर्भीभूत जुगट (Zygote) व पुढला गर्भदेह (Embryo), मानव व्यक्ति आणि कुटुंब, कुटुंब आणि समाज अशीं एका पुढें एक उच्चोच्च द्वंद्वें घेतलीं तर त्यांत लहानमोठ्या आकारमानानें रेतोधा कोण आणि महिमान कोण हें ठरेल, व या रीतीनें हें व्यष्टिसमष्टिरूप द्वंद्व अखिल विश्वांत सर्वत्र व्यापून राहिलें आहे असें दिसून येईल. तथापि ही आकारानें लहानमोठें ठरविण्याची दृष्टि सोडली तर त्या 'रेतोधा' आणि 'महिमान' शब्दांचे निराळे उलट अर्थ होऊं शकतील व ते वरील अर्थांच्या पेक्षां अधिक सरस ठरतील. 'रेतोधा' म्हणजे संभोगकर्मांत पुरुषाचें रेत धारण करणारें स्त्रीचें जननेंद्रियकूट—योनी (Vagina), गर्भाशय (Uterus), व अंडपिंड (Ovum) मिळून सर्व. त्यांतील मुख्य जो अंडपिंड तो नररेत धारण केल्यानें गर्भीभवन पावतो म्हणून रेतोधा होय. अशी रेतोधा गर्भीभवनाच्या मार्गांत अधो-भागीं असते व तीवर जो नररेताचा संस्कार घडतो तें उपरिभागीं वर्ततें. या रेतोधेला अनुलक्षून पुढील ओळींत 'स्वधा' शब्द आला आहे. यावरून पुरुषाच्या रेतांत स्त्रीचें संपूर्ण स्वत्व असतें असें जें म्हणतात तें खरें ठरतें. कारण पुरुष हा केवळ रेताचा उत्पादक व रक्षक असतो इतकें च. बाकी त्या रेताचें सर्व कार्य स्त्रीदेहांत घडतें. म्हणून पुरुषरेता-वर खरी मालकी स्त्रीची असते. अर्थात् स्त्रीचें जननेंद्रियकूट हें च खरें रेतोधा व ती च स्वधा होय. अशी रेतोधा स्वधा झाली म्हणजे साह-जिक च तिच्यावर प्रयतिकारक होणारा महिमान ठरतो. कारण त्याच्या महिम्यानें च केवळ हें कार्य सिद्धीस जातें. आतां येथें महिमान=मोठा असणारा, हा त्या शब्दाचा अर्थ गुणानें घ्यावयाचा रूपानें नाहीं हें उघड आहे. कारण जो रूपानें मोठा तो गुणानें लहान व जो गुणानें मोठा तो रूपानें लहान असा येथें न्याय आहे. याला दृष्टांत जीवसृष्टींत जसा कीटयोनींत देतां येईल तसा अजीवसृष्टींत विद्युताचे ठायीं देतां येईल. कीटयोनींत बहुधा मादी मोठ्या आकाराची व नर लहान आकाराचा असतो.

उदाहरणार्थ, मागील ऋचेवरील भाष्यांतील चित्रसमूहांत पृष्ठ ७०४ वरील आकृति ३९२ पहा. तींत मुंगी आणि मधमाशी यांतील जो नरमादीभेद दर्शविला आहे त्यांत आकारानें माद्या मोठ्या व नर लहान दिसून येणार आहेत. येथें पुरुषाच्या रेतावर स्त्रीची केवढी सत्ता असते याचा चांगला प्रत्यय येतो. कारण या जातींत राणीमुंगी आणि राणी-माशी या नराचे ठायीं असलेलें रेत एकदां च शोषण करून घेतात व त्याला पूर्णपणें रिता करून शेवटीं कायमचा मृत्युमुखीं लोटून देतात. तसें च विद्युत्सृष्टींत प्रकृतिविद्युत् (Electron) आणि पुरुषविद्युत् (Proton) यांत प्रकृति आकारानें मोठी पण वजनानें हलकी तर पुरुष आकारानें लहान पण वजनानें प्रकृतीपेक्षां १८४७ पट मोठा. हा च न्याय येथें लावला व रेतोधा शब्दाचा अर्थ रेतपिंड (Sperm) धरला कीं तो रूपानें अतिसूक्ष्म असल्याकारणानें अंडपिंड (Ovum) हा आपोआप च महिमान ठरतो. पण उलट रेतोधा हा अंडपिंड म्हटला तर महिमान हा रेतपिंड होतो व तो गुणानें आपलें महिमानत्व दर्शवितो. हा त्याला मोठेपणा त्याचे ठिकाणीं प्रजेमध्यें पुनर्जन्म पावून अमृतत्वाला जाण्याची जी दिव्य शक्ति असते तिच्यायोगें प्राप्त होतो. म्हटलें आहे— ‘यन्मे रेतः प्रसिच्यते। यन्म आजायते पुनः। तेन माममृतं कुरु। तेन सुप्रजसं कुरु॥’ = जें मी केलें रेतसिंचन। जें करि माझें पुनर्जनन। त्यानें कर मज अमृतदान। सुप्रजावर्धन करोनी॥ या प्रकारें रेतोधा आणि महिमान या शब्दांचे अर्थ अनुक्रमें अंडपिंड आणि रेतपिंड असे केले म्हणजे तिन्ही ओळींतील अधः आणि उपरि, रेतोधा आणि महि-मान, व स्वधा आणि प्रयति या तिन्ही द्वंद्वांचा अनुक्रम यथासंख्य न्यायानें सरळ लागतो. मात्र त्यांत महिमान शब्दाचा अर्थ लक्षणेनें घ्यावा लागतो इतकें च. तथापि वस्तूला जें महत्त्व येतें तें केवळ बाहेरच्या आकारानें नव्हें तर अन्तर्गत गुणानें होय असें पाहिलें म्हणजे या हि शंकेचें तेव्हां च निराकरण होतें. पुनः एकदां मागील संदर्भानुसार अश्वमेधांगभूत राज-पत्न्याश्वसंयोगाच्या नाटकांत जसा ‘धारका’ शब्द आला आहे तसा च

'वृषा वाजी रेतोधा रेतो दधातु ' = हा रेतधारक आणि रेतवर्षक अश्व रेत स्थापन। करो, असा रेतोधा हा शब्द पुंजननेंद्रियाला अनुलक्षून आला आहे. अर्थात् त्याचा अर्थ दोन्ही प्रकारें होत असल्याकारणानें ज्या दृष्टीनें त्याकडे पहावें त्या दृष्टीनें तो प्रतीत होणारा आहे. येथें मीमांसाशास्त्रान्वयें 'श्रुतिलिंगवाक्य' हें प्रमाणत्रय सोडून केवळ चौथें 'प्रकरण 'प्रमाण लागू पडणार आहे हें उघड आहे.

स्वधा=स्वतःची धारक शक्ति. हिचें एक रूप 'माया' म्हणजे गुणशक्ति, व दुसरें रूप 'प्रकृति' म्हणजे क्रियाशक्ति होय. सायणानें 'अन्ननामैतत् । भोग्यप्रपंचः ।' असा ह्या शब्दाचा एका ठिकाणीं मीमांसकी अर्थ दिला आहे व दुसऱ्या ठिकाणीं 'पारमेश्वरी शक्तिः' असा वेदान्ती अर्थ केला आहे. अर्थात् ही स्वधा म्हणजे मागें दुसऱ्या ऋचेंत 'आनीदवातं स्वधया तदेकं' या पादांत दर्शविलेली स्वधा होय. कीं ज्या स्वधेनें तें एक निर्द्वंद्व आत्मतत्त्व वायूवांचून श्वसन करीत होतें. कामशास्त्राप्रमाणें स्वधा म्हणजे प्रकृतिरूपिणी भोग्या स्त्री; जाया. जी जाया 'जायायास्तद्धिजायात्वं यदस्यां जायते पुनः' या न्यायानें पतीला पोटीं घेऊन पुत्राचे ठायीं पुनः जन्म देते.

येथें सदर ऋचेंत स्वधा शब्दाच्या मागें 'त'कार लावलेला दृष्टीस पडतो तो केवळ उच्चारसौकर्यास्तव होय. असा हा वैदिक भाषेंत 'स'च्या मागें जसा 'त'कार लागतो तसा युरोपि भाषांत त्या च कारणानें 'प' कार लावला जातो, जसें, 'प्सायकॉलजी, ' 'प्साम' (Psalm) इ. असा 'त'कार पुनः शेवटच्या सातव्या ऋचेंतील शेवटच्या चरणांत 'सः' या पदाच्या मागें लावला गेला आहे. याला पाणिनीचें सूत्र 'नश्च' असें आहे. म्हणजे न च्या पुढें सकार आला तर मध्यंतरीं विकल्पानें तकार येतो. जसें, सन्+सः= सन्त्सः किंवा सन्सः.

अवस्तात्=अवरभागीं; अधोभागीं; तळभागीं; पृथ्वीतळीं; खालीं.

स्वधा अवस्तात्= स्वधा म्हणजे स्त्री ही मैथुनकर्मांत अधोभागीं, भूतळीं, पुरुषाच्या ऊरुद्वयाखालीं येते. वेदान्तशास्त्राप्रमाणें स्वधा म्हणजे

प्रकृति नामक पारमेश्वरी शक्ति ही जगत्सर्जनांत हलकें कारण मानली जाते. पुनः येथें स्वधा म्हणजे भोग्यप्रपंच म्हटला तरी तो निकृष्ट दर्जाचा समजण्यांत येतो.

प्रयतिः = प्रकर्षानें यत्न; प्रयत्न. कामशास्त्रान्वयें प्रयति म्हणजे प्रयतिता पुरुष. हा मैथुनकर्मांत प्रयतिकारक म्हणजे प्रयत्नशील, क्रिया करणारा, कर्ता व भोक्ता असतो. वेदान्तशास्त्राप्रमाणें परमेश्वराच्या प्रकृतीला आधारभूत जी माया नामक गुणशक्ति ती प्रयति म्हणतां येईल.

परस्तात् = परमभागीं; उपरिभागीं; ऊर्ध्वभागीं; व्योमस्थळीं; वर.

प्रयतिः परस्तात् = प्रयति म्हणजे कर्मकर्ता व भोक्ता पुरुष हा मैथुनकर्मांत उपरिभागीं म्हणजे स्त्रीच्या देहावर आरूढ होऊन वर्ततो. वेदान्तशास्त्राप्रमाणें जगत्सर्जनांत प्रयति हें उच्च कारण मानलें जातें. पुनः तेथें भोक्तृप्रपंच हा प्रकृष्ट दर्जाचा समजण्यांत येतो. सायणानें स्वधा म्हणजे अन्न असा त्या शब्दाचा एक मीमांसकी अर्थ देऊन तो भोग्यप्रपंच म्हटला आहे. पण वास्तविकरीत्या अन्न शब्दाच्या तैत्तिरीय व्याख्येप्रमाणें तो तितका च भोक्तृप्रपंच हि होऊं शकतो. कारण तैत्तिरीयोपनिषदांत ही व्याख्या ‘अद्यते अत्ति च भूतानि तस्मादन्नं तदुच्यते’ अशी केली आहे. अर्थात् ‘अद्यते’ म्हणजे जें खालें जातें व ‘अत्ति’ म्हणजे जें खातें तें अन्न असें व्द्यर्थी म्हटलें म्हणजे साहजिक च खालें जाणारा तो भोग्यप्रपंच व खाणारा तो भोक्तृप्रपंच असा एका अन्न शब्दांत स्वधा आणि प्रयति या दोहोंचा सारखा च समावेश होतो. सदर व्याख्येला अनुसरून ‘अहमन्नम् ३ अहमन्नादः ३’= मी अन्न होणारा आणि मी अन्न खाणारा, अशी सामश्रुति आहे ती तेथें च त्या उपनिषदांत उध्दृत केली आहे. सारांश, वर रेतोधा आणि महिमान या शब्दांच्या निर्वचनांत ज्याप्रमाणें त्यांचे अर्थ रेतपिंड वा अंडपिंड असे द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटींनीं जसे ज्या दृष्टीनें पहावें तसे त्या दृष्टीनें करतां येतात म्हणून सांगितलें त्या च प्रमाणें आतां येथें स्वधा म्हणजे जर अन्न

म्हटलें तर त्या हि शब्दाचे भोग्यप्रपंच आणि भोक्तृप्रपंच असे परस्पर विरुद्ध दोन्ही अर्थ होऊं शकतात. व ते हि प्रकरणप्रमाणानें च घ्यावे लागतात.

स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् = कामशास्त्राप्रमाणें मैथुन-कर्मांत स्वधा म्हणजे भोग्या स्त्री ही अवरभागीं म्हणजे पुरुषदेहाखालीं व प्रयति म्हणजे भोक्ता पुरुष हा परभागीं म्हणजे स्त्रीदेहावर आरूढ होतो. जसें उर्वशी आणि पुरूरवा यांचें युग्म. उर्वशी म्हणजे जी पुरुषाच्या ऊरूंना वश होते ती स्त्री. पुरूरवा म्हणजे जो मैथुनकर्मांत मोठा रव म्हणजे ध्वनि करतो तो पुरुष. पुनः हीं नांवें श्रौतयज्ञांतील अग्न्युत्पादक दोन अरणीं-ना अनुलक्षून आहेत. खालची अरणी सपाट असून तींत एक खळगा असतो ती योनी होय. वरची अरणी उभा मंथा म्हणजे मंथन करणारा लांकडी दांडा असतो तो शिश्न होय. अशा नरमादींच्या मंथनांत किंवा मैथुनांत जो प्रजारूप अग्नि जनन पावतो तो आयु म्हटला आहे. ग्रीक देवमंडलांत हा प्रमंथज अग्निदेव 'प्रोमेथूस' या नांवानें उतरला आहे. सायणानें तैत्तिरीय भाष्यांत स्वधा आणि प्रयति यांना यथार्थ प्रकृति–पुरुष लेखिलें आहे व ऋग्भाष्यांत सामान्यार्थानें भोग्यप्रपंच आणि भोक्तृप्रपंच ठरवून त्यांत शेषशेषीसंबंध दाखविला आहे. भोग्यप्रपंच हा शेष व भोक्तृप्रपंच हा शेषी. एक अवर म्हणजे अधोभागीं असतो व दुसरा पर म्हणजे उपरिभागीं राहतो. पाणिनीनें ' विभाषा परावराभ्यां ' या सूत्रांत हें परावरांचें द्वंद्व निर्दिष्ट केलें आहे. येथें खालीं आणि वर हीं स्थानें दर्शवितांना आतां पहिलें अधोपरि हे शब्द न योजतां जे निराळे परावर शब्द योजले ते सहेतुक आहेत. कारण अधोपरि हें द्वंद्व सर्वसामान्यस्वरूपाचें आहे तर परावर हें द्वंद्व विशेषार्थानें स्वधा ही प्रयतीच्या अंगाखालीं व प्रयति स्वधेच्या अंगावर इतका अर्थ दर्शवीत आहे. अर्थात् अवस्तात् पसरणारी स्वधा ही भोग्या स्त्री जाया, व परस्तात् चढणारा प्रयतिता हा भोक्ता पुरुष पति होय. हें च श्वेताश्वतरोपनिषदांत दर्शविलेलें मूळ अजाजांचें दांपत्य जें अव्यक्तभावांत होतें तें सांख्यतत्त्वज्ञानांत प्रकृतिपुरुष या नांवानें

व्यक्तभावांत आलें व शेवटीं पुराणांतरीं पार्वतीपरमेश्वर या नांवानें जगताच्या पितृस्थानीं जाऊन बसलें. तथापि तें मूळ एका परमपुरुषाच्या कामनेनें विनटलें यांत शंका नाहीं. अर्वाचीन भौतिक लिंगविज्ञानशास्त्राप्रमाणें त्या दांपत्यांतील अज हा कर्ता आकारानें लहान पण गुणानें म्हणजे वजनानें मोठा असून स्थिर (Proton = पुरुषविद्युत्) आहे; तर उलट अजा ही भोग्या आकारानें स्थूल पण वजनानें हलकी असून चंचल (Electron = प्रकृतिविद्युत्) आहे. जननशास्त्रान्वयें 'महिमान' म्हणजे रेतजंतु हा आकारानें इतका लहान असतो कीं तो सूक्ष्मदर्शक यंत्रावांचून नुसत्या उघड्या डोळ्याला दिसत नाहीं, पण 'रेतोधा' म्हणजे रेतधारक रजोगोल हा आकारानें चांगला टांचणीच्या बोंडाइतका मोठा असल्याकारणानें साध्या डोळयानें सहज पाहतां येतो. पुनः रजोगोलाजवळ जी 'अन'नामक (Anabolic) शक्ति असते ती पोषणात्मक आणि संघटनात्मक स्वरूपाची असते, तर रेतजंतूजवळ जी 'कर्तृ'नामक (Katabolic) शक्ति असते ती विभजनात्मक आणि विघटनात्मक स्वरूपाची असते. परंतु त्या दोहोंपासून त्या दोहोंच्या पलीकडे जी एक उच्च स्वरूपाची जीवधारक (Metabolic) शक्ति निर्माण होते ती जगताच्या प्राणाशीं तादात्म्य पावते. अंडपिंड व रेतपिंड यांच्या संगमांत अंडपिंड (Ovum) हा अधःस्थळीं क्रियाशून्य स्तब्ध असतो तर वळवळणारा रेतजंतु (Spermatozoa) त्याच्यावर झडप घालून त्याच्या आंत शिरण्याची खटपट करतो. गीतेंतील अध्यात्माप्रमाणें 'रेतोधा' ही 'प्रकृति' म्हणजे परमेश्वराची क्रियाशक्ति (Actual किंवा Dynamic Energy) म्हटली तर 'महिमान' ही 'माया' म्हणजे गुणशक्ति (Potential किंवा Static energy) ठरते. आरंभीं माया ही अचल व प्रकृति चल दिसते, पण पुढें त्या मायेंतून च कर्ता (Active) पुरुष निर्माण होऊन प्रकृति ही भोग्या स्त्री सदा सर्वप्रकारें अचल (Passive) राहते. याला दृष्टांत द्यावयाचा तर स्त्रीदेहांत शोणितगोल व पुरुषदेहांत शुक्रजंतु यांचा देतां येईल. शोणित-

गोल हा आपल्या मूलस्थानच्या अंडाशयामध्यें वृद्धि पावत असतां चल असतो पण तेथून बाहेर पडल्यावर पूर्णपणें स्थिरता पावतो. तर उलट शुक्रजंतु हा रेताशयांतील आपल्या जन्मस्थानीं अगदीं गतिशून्य असतो. पण पुढें मात्र तो तेथून सुटल्यावर विलक्षण गतींत येतो. म्हणून च भगवंतांनीं म्हटलें आहे—'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया'—मी माझ्या प्रकृतींत ठाण मांडून मायेनें म्हणजे पौरुषगुणानें आपला संभव करून घेतों. असा हा मायेनें अन्वित पुरुष प्रयतिरूपानें परस्तात् व स्वधारूपानें अवस्तात् दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. पुनः वेदांमध्यें द्यौ आणि पृथिवी या द्वंद्वांत द्यौ हा पिता आणि पृथिवी ही माता म्हटलीं असून द्यौ हा वृषभ व पृथिवी धेनु मानलीं आहेत आणि द्यौच्या जवळ रेत व पृथिवीच्या जवळ दुग्ध असतें असें सांगितलें आहे. अर्थात् त्यांच्या संगमकार्यांत वृषभ हा रेतवर्षाव करणारा 'महिमान' प्रयतीनें परस्तात् व धेनु ही रेतधारण करून गर्भवती होणारी 'रेतोधा' स्वधेनें अवस्तात् रहावीं हें ओघानें च सिद्ध होणारें आहे. आतां स्वधा म्हणजे स्वधारक शक्ति ही स्त्रीरूपिणी म्हटली म्हणजे गर्भविज्ञानशास्त्राप्रमाणें तिचें स्वरूप चांगलें लक्षांत येण्यासारखें आहे. स्त्रीदेहांत ती रजोगोलकाच्या ठायीं दृष्टीस पडते. हा रजोगोलक स्वतःची धारणा करण्यास पूर्णपणें समर्थ असतो. त्याचे ठायीं जो पोषक द्रव्याचा सांठा असतो तो त्याला गर्भीभवन पावून त्या गर्भाला मातेचें जीवन मिळेपर्यंत उपयोगी पडतो. अंडज प्राण्यांत तर त्या हि पेक्षां तो अधिक उपकारक ठरतो. म्हणून च तो आकारानें मोठा असतो. उलट पुरुषदेहांतील रेतजंतु हा सदा भुकेलेला, अन्न मिळविण्याकरितां धडपड करणारा, त्या अन्नाची प्रतीक्षा करीत स्वधेकडे म्हणजे रजोगोलकाकडे धांव घेणारा, सर्पाच्या आकाराचा आपल्या शेपटीच्या बळावर वळवळ करणारा अति सूक्ष्म असतो. पुनः स्वधा म्हटली म्हणजे ती बाहेरच्या पुरुषरेताच्या संसर्गावांचून हि प्रजा निर्माण करूं शकते. या क्रियेला युरोपी शास्त्रांत 'पार्थेनोजेनेसिस्' (पृथाजाननक शक्ति) हें

नांव आहे. पण ही प्रजा निकृष्ट दर्जाची निपजत असल्याकारणानें प्रकृष्ट प्रजेच्या सिद्धीकरितां त्या स्वधेला पुरुषाच्या महान् प्रयतीशीं संलग्न होणें भाग पडते. पुरुष हा त्या कर्मांत मोठ्या प्रयत्नानें तिला आपल्या जवळचें रेतदान करून दुबळा निरर्थक बनतो हा प्राणिशास्त्राचा सिद्धांत आहे. व्याकरणशास्त्रांतील लिंगविचारांत स्त्रीलिंगांतील स्त्रीला 'स्त्यान' किंवा 'संस्त्यान' व पुल्लिंगांतील पुरुषाला 'प्रसव' अशा संज्ञा देण्यांत येतात. पतंजलीनें आपल्या व्याकरणमहाभाष्यांत हा लिंग-विचार सांख्यमतानुरोधानें त्रिगुणतत्त्वावर केला आहे. त्यांत 'संस्त्यान-प्रसवौ लिंगम्' = स्त्रीपुमांसौ लिंगम्, असा दोन स्त्रीपुं लिंगांचा एका सूत्रांत निर्देश आहे. 'स्त्यान' किंवा 'संस्त्यान' हा शब्द स्त्यै = एका ठिकाणीं एका गटांत जुळणें (to be collected into a heap or mass) या धातूपासून व 'प्रसव' हा शब्द प्रसू=प्रकर्षानें क्रिया-प्रवृत्त होणें या धातूपासून सिद्ध झाले आहेत—"संस्त्याने स्त्यायते ड्रट् स्त्री सूते सप्रसवे पुमान्।" स्त्री ही आपल्या ठायीं शोणित (ovum) आणि शुक्र (sperm) या दोहोंचें एक सम्यक् जुगट (zygote) बनविते आणि तें च पुढें गर्भाचें बीज सिद्ध होतें म्हणून ती 'संस्त्यान,' व पुरुष हा क्रियाप्रवृत्त होऊन शुक्रदान करतो म्हणून तो 'प्रसव' होय. हे दोन्ही शब्द सदर ऋचेंतील 'स्वधा' आणि 'प्रयति' या दोन शब्दांचीं जशींच्या तशीं प्रतिरूपें आहेत. त्यांत स्त्यान ही स्त्री 'अधिकरणसाधना' जींत गर्भ जुळला जातो—'अधिकरण-साधना स्त्री स्त्यायत्यस्यां गर्भ इति'—ती गर्भधारण करणारी 'स्वधा' ठरते, व प्रसव हा पुरुष 'कर्तृसाधन' जो आपल्या क्रियासामर्थ्यानें गर्भाचें आधान करतो—'कर्तृसाधनश्च पुमान् सूते पुमानिति'— तो साहजिक च योग्य 'प्रयति'रूप होतो. सारांश, रेतोधा म्हणजे क्षेत्र आणि महिमान म्हणजे बीज यांत रेतोधा ही स्वधा किंवा स्त्यान अवस्तात् राहून आणि महिमानाची प्रयति किंवा प्रसव परस्तात् रुजून जेव्हां कार्य करतात तेव्हां त्यांपासून प्रजानिर्मिति होऊन आत्म्याची

मनःकामना सुफलित होते आणि त्या आत्म्याला कामदेवाच्या कृपेनें सुकृतरसाचा महदानंद लाभून अंतिम ब्रह्माची यथासांग सिद्धि घडून येते.

(हा कामरूप बंधक) धागा ह्या (जगता) मध्यें तिरका व्यापून राहिला आहे. खरोखर तो अधोभागीं आहे, खरोखर उपरिभागीं आहे. रेतधारक आहे, महिमान आहे. स्वधा खालीं आहे, प्रयति वर आहे.

येथें या ऋचेंत सदर सूक्तांतील दुसरें प्रकरण समाप्त झालें. हें सूक्त सप्तऋचात्मक आहे. त्याचे तीन भाग पाडतां येतात. प्रथम भागांत पहिल्या दोन ऋचा असून त्यांत एक प्रकरण आहे. द्वितीय भागांत ३ ते ५ अशा तीन ऋचा असून त्यांत पुढील दुसरें प्रकरण आहे. व तृतीय भागांत ६ व ७ या दोन ऋचा असून त्यांत शेवटचें तिसरें प्रकरण आहे. पहिल्या दोन ऋचांतील प्रथम प्रकरणांत जगत्पूर्वकाळच्या अनिर्वचनीय अजगद्भावाचें सदसतादि द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटी घेऊन आणि त्यांचा निषेध करून वर्णन केलें व शेवटीं त्यांतील एकमेवाद्वितीयं वस्तूचें अस्तित्व स्पष्टपणें स्थापन केलें. ही परमवस्तु म्हणजे परमेश्वर, परब्रह्म, परमात्मा, परमेष्ठी, परमपुरुष होय. हा आपल्या शुद्ध अविकृत स्वरूपांत पूर्णपणें निर्गुण, निराकार, निर्विकल्प, निर्विकार आहे म्हणून निर्मनस्क, निष्क्रिय आहे. तो सक्रिय होण्यास त्याचे ठायीं मनाचा उदय झाला पाहिजे. त्याबरोबर तो सविकार होतो आणि कामना धारण करतो. तथापि तो स्वयंभु ज्ञानमय असल्याकारणानें सहज आपले ठायीं एकत्वाचा साक्षात्कार घेतो व बहु होण्याची इच्छा करतो. त्यांत त्याला एक च मार्ग दिसतो तो प्रजावान् होण्याचा. त्या करितां तो आतां तप करण्यास प्रवृत्त होतो व त्यांत तो आपल्या मूळच्या स्थितिमत्त्वांतून गतिमत्त्वांत येतो म्हणजे आपल्या बैठ्या स्थितींतून उठून हालचाल करूं लागतो. हें च त्याचें अव्यक्तांतून व्यक्तभाव पावलेलें जगद्रूप होय. ह्या जगद्रूपांत जें पहिलें द्वंद्व स्फुट होतें तें तम विरुद्ध तेज किंवा

अनाकाश विरुद्ध आकाश. अशा त्या आद्य कालपुरुषाच्या कालद्वंद्वांत आरंभीं तम आणि नंतर आकाश असा कालक्रम असतो. कारण मूळच्या एकत्वाच्या सिद्धीला तम आणि पुढील अनेकत्वाला आकाश म्हणजे समंतात् काश किंवा तेज् लागावें हा भौतिक न्याय आहे. म्हणून च येथें प्रस्तुत सूक्तांतील ऋचेंत दुसऱ्या प्रकरणाची सुरवात तमापासून झालेली दृष्टोत्पत्तीस येते.

हें तम म्हणजे 'आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम्' इत्यादि प्रकारें मनूनें सृष्टीच्या आरंभींची वर्णन केलेली आदितमिस्रा होय. ह्या तमिस्रेंत त्या मूळ निर्नाम एकाचे ठायीं जो पहिला अहंकार उमटला किंवा त्याच्या पहिल्या अहंकारांतून जी ही तमिस्रा उद्भवली त्यांत त्या निर्नाम एकाला 'आत्मा' हें नाम प्राप्त झालें. अर्थात् आत्मन् हें नाम प्राप्त होण्यापूर्वी त्याचे ठायीं 'अहं' किंवा 'अस्मि' किंवा 'अहमस्मि' = मी आहे, ही आपल्या मीपणाबरोबर अस्तित्वाची किंवा अस्तित्वा-बरोबर मीपणाची स्फूर्ति झाली यांत कांहीं संशय नाहीं. ही च कल्पना आसुरी झेंदावेस्त्यांत 'अम्हि यद्म्हि' अशी अहुरमज्दाच्या नांवांत उतरली आहे व ती च पुढें बायबलच्या जुन्या करारानें आपल्या देवाला अनुलक्षून 'I Am, that I Am' = मी आहे, जो मी आहे—म्हणजे माझें नांव 'I Am'= अस्मि, असें आहे—या प्रकारें उचलली आहे. येथें यावरून कपिलाचें सांख्य आणि गीतेचा वेदान्त—यद्यपि तो बव्हंशानें सांख्यानुसारी असला तत्रापि—या दोहोंत प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या पुढील पर्यायांच्या परिणालिकेंत जो थोडा भेद दिसून येतो त्याचा उत्तम उलगडा होतो. सांख्यप्रक्रियेंत प्रकृतीपासून महान्–अहंकार–मन असा एकाखालीं एक पर्यायक्रम आहे तर गीतेंत मन–बुद्धि–अहंकार असे एकावर एक क्रमपर्याय आहेत. सांख्यांचें महान् ती च गीतेची बुद्धि होय. पण ती गीतेंत अहंकाराच्या पुढें येते तर सांख्यांत ती अहंकाराच्या मागें असते. जसें—

सांख्य	गीता
महान् = बुद्धि	अहंकार
|	|
अहंकार	बुद्धि = महान्
|	|
मन	मन
|	|
इंद्रियें	इंद्रियें

याचें कारण उघड आहे. तें हें कीं, सांख्यांची प्रकृति स्वतंत्र असल्या-कारणानें जड आहे आणि म्हणून तींतून अहंकाराचा उदय होण्यास मध्यंतरीं ज्ञानदात्या बुद्धीची आवश्यकता आहे. म्हणून च तिला येथें महान् ही संज्ञा प्राप्त झाली आहे. उलट, गीतेची प्रकृति ही परमेश्वराची चैतन्यरूपी क्रियाशक्ति मूळपासून च ज्ञानमय असल्याकारणानें तींतून एकदम अहंकाराचा स्फोट व्हावा व त्याला अनुसरून बुद्धि निपजावी हें साहजिक आहे. आतां हा जो आद्य अहंकार मूळारंभीं परमेश्वराचे ठायीं स्फुरण पावला तो च पहिलें 'आत्मन्' हें नाम धारण करता झाला असें वर सांगितलें च आहे. म्हणून च 'आत्मा' हा शब्द भाषेंत मनुष्याच्या अहंस्वरूपाला किंवा मीपणाला अनुलक्षून योजला जातो. अशा या अहंभावविशिष्ट आत्मनामाबरोबर त्या मूळच्या निर्नाम निर्द्वंद्वांतून 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' या न्यायानें दोन द्वंद्वें आविर्भाव पावतात. पहिलें द्वंद्व 'सोऽहम्' = सः च अहं च = तो आणि मी. 'तो' म्हणजे असत्स्वरूप अनात्मा; आणि 'मी' म्हणजे सत्स्वरूप आत्मा. दुसरें द्वंद्व 'अहमिदम्'=अहं च इदं च=मी आणि हें. 'मी' म्हणजे मूळचा तमोभूत आत्मा ('तम आसीत्'); आणि 'हें' म्हणजे त्या तमांत बुडून अप्रकेत असलेलें तेजोरूप सळसळणारें संपूर्ण जगत् ('तमसा गुहूळ्मग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्').

वास्तविक पाहतां मूळ जें एक आपल्या 'स्वधेनें' वायूवांचून श्वसन करीत होतें तें पूर्णपणें अद्वितीय होतें. कारण 'तस्माद्धान्यन्न परः

किंचनास ' = त्याच्या पलीकडे कांहीं नव्हतें. अर्थात् त्याला असत् म्हणतां येणार नाहीं किंवा अनात्मा हि म्हणतां येणार नाहीं. कारण त्याला कोणता च शब्द लावतां येणार नाहीं व त्याचें गुणरूप ठरवितां येणार नाहीं. मग तें जर असत् नव्हतें तर सत् होतें कां ? तर सत् हि नव्हतें. व अनात्मा नव्हतें तर आत्मन् होतें कां ? तर आत्मन् हि नव्हतें. तें अक्षरशः सदसत् व आत्मानात्म द्वंद्वांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व होतें. येथें ' निस् ' हा उपसर्ग अभाववाचक नाहीं तर महाभाष्यकार पतंजलीनें म्हटल्याप्रमाणें अतिदेशवाचक आहे. या अतिदेशस्थित एकमेवाद्वितीयं (Transcendental One) निर्द्वंद्वाच्या हातांत द्वंद्वें जोखण्याचा जो ताजवा असतो त्यांतील दोन पारड्यांत च केवळ असत् आणि सत्, मृत्यु आणि अमृत, तम आणि तेज, आत्मा आणि जगत्, जगत् आणि जीव, जीव आणि आत्मा, आत्मा आणि ब्रह्म इत्यादि संपूर्ण स्थलकाल-विशिष्ट द्वंद्वसृष्टीचा समावेश होतो. अर्थात् अशा कोणत्या हि द्वंद्वांतील एकेका कोटीनें त्या निर्द्वंद्वाचा निर्देश करतां येण्यासारखा नसतो. म्हणून च सदर सूक्तांत ' नासदासीन्नोसदासीत् ' = मी असत् नाहीं आणि सत् नाहीं, असें दर्शविलें आहे तर भगवद्गीतेंत ' सदसच्चाहमर्जुन '= मी सद्-सद्रूप आहे असें अर्जुनाला सांगितलें आहे. येथें या दोन्ही वाक्यांची रचना लक्षांत घेण्यासारखी आहे. कारण हीं दोन्हीं वाक्यें भावाभाव-द्वंद्वांतील निरनिराळ्या दृष्टींनीं सारखीं च एका शुद्ध निर्द्वंद्वाचें रूप दर्शवीत आहेत. ' नासदासीन्नोसदासीत् ' या वाक्यांत प्रत्येक कोटीचें स्वतंत्रपणें नास्तित्व दर्शविलें आहे तर ' सदसच्चाहमर्जुन ' या वाक्यांत दोन्ही कोटींचें एकसमयावच्छेदेंकरून अस्तित्व प्रतिपादलें आहे. अर्थात् यावरून ' मी आहे ' पण कसा आहे ? तर द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटी एकदम धारण करणारा आहे, एकेका स्वतंत्र कोटींत राहणारा नाहीं. अशी ही अखिल द्वंद्वसृष्टि माझ्या पोटांत आहे आणि तिचा प्रभव–प्रलय किंवा आविर्भाव-तिरोभाव माझ्या च ठायीं माझ्या च कामनेनें घडून येणारा आहे. पुनः मी नामरूपात्मक द्वंद्वाबाहेर असल्याकारणानें मला नाम नाहीं

व रूप नाहीं मग केवळ व्यवहाराकरितां पाहिजे तर मला आत्मा म्हणा व सद्रूप ठरवा. पण मी द्वंद्वांतील आत्मा नाहीं व सद्रूप नाहीं हें खास. अशा माझ्या निर्नाम व निरूप आत्म वा अनात्म रूपांतून जेव्हां पहिलें नामरूपात्मक आत्मन् सिद्ध झालें तेव्हां मी परमात्मा ठरलों व तो आत्मा आरंभीं तमोभावांत प्रकटता पावला. तथापि त्याचे ठायीं तमाची प्रतियोगी कोटी जें तेज ती हि गूढ वसत असल्याकारणानें या आत्मपुरुषानें द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटींना एकदम चालना दिली यांत किमपि संदेह नाहीं. ही सर्व द्वंद्वसृष्टि जगतांतील गतीच्या अनुषंगानें स्थल आणि काल यांत चालणारी आहे हें निराळें सांगावयास नको च. या दोन प्रकारच्या द्वंद्वांत जें अंतर आहे तें हें कीं कालद्वंद्वांत कालांतरिता (consecution) असते तर स्थलद्वंद्वांत एककालीनता (simultaneity) दिसून येते. तथापि स्थल आणि काल (Space and Time) हें तरी एक भौतिक द्वंद्व च असल्याकारणानें त्या आत्मपुरुषाच्या किंवा पुरुषात्म्याच्या तम आणि तेज या आद्य द्वंद्वांत त्या स्थलकालांचा सारखा च उदय होतो.

सारांश, जगत्पूर्वकाळच्या अजगत्स्थितींत जो कोणी निर्नाम पुरुषविशेष होता तो जगदुत्पत्तीबरोबर आत्मभाव पावला किंवा त्याच्या आत्मभावाबरोबर जगताची उत्पत्ति झाली. त्यांत प्रथमतः तम आणि तेज किंवा अनाकाश आणि आकाश या द्वंद्वांतील तम प्रकट झालें व त्या थंडगार, गतिशून्य, मृत्युस्वरूपी तमानें तेजोमय, सळसळणारें अमृतरूपी जगत् सर्व बाजूंनीं झांकून टाकलें. अर्थात् मूळारंभीं तो जगदात्मा तमोभावांतील एकत्वांत अप्रकेत असल्याकारणानें सर्वथैव असत्स्वरूप दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. अशा त्या असत्स्वरूप तमोभूतानें जें त्या सत्स्वरूप तेजोमय सलिलाला झांकलें तें तुच्छानें आभूला म्हणजे तांदुळाच्या ढिगाला कोंड्यानें झांकल्यासारखें होतें. यावरून तें तुच्छ झालें तरी आभूला झांकण्याइतकें मोठें होतें हें निर्विवाद आहे. येथें केवळ द्वंद्वमय सृष्टींतील त्या सद्वितीय एकाच्या प्रतियोगी आभुकोटीला

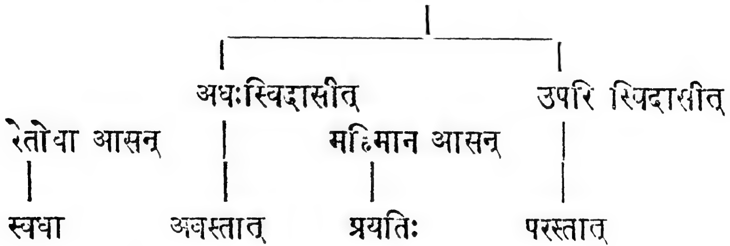
अनुलक्षून त्याला तुच्छ लेखिलें इतकें च. अशा त्या तमोभूत तुच्छाला पुनः पुढें कामना झाली कीं आपण मूळच्या निर्द्वंद्वस्थितींतील अद्वितीय एकत्वांतून अनेक होण्याची कामना धरून साद्वितीय एकत्वांत आलों खरें. पण तें एक तमोभावांत तुच्छ आहे. तर आपण तो भाव टाकून आणि तुच्छत्व झुगारून स्वतः आभु व्हावें, अप्रकेतांतून प्रकेतांत यावें, व एकत्वांतून प्रजावृद्धीनें बहुत्वांत ब्रह्मापर्यंत पोंचावें. म्हणून मात्स्यान् त्यानें तपाचा मार्ग धरला व त्या तपाच्या महिम्यानें हें सत्स्वरूप जगत् सर्व बाजूंनीं आविर्भाव पावलें. — 'तपसस्तन्महिना जायतैकम् ।' आतां हें तप कोणाचें? तर त्या मूळच्या निर्द्वंद्वांतील नामरूपरहित अद्वितीय एकमेवाचें नाहीं, तर व्यक्त जगतांतील द्वंद्वभावांत उतरलेल्या आत्मनामधारी तमोरूप साद्वितीय एकाचें. ही गोष्ट वरील ऋक्पाठाबद्दल 'तमसस्तन्महिना जायतैकम्' असा जो तैत्तिरीय पाठ आहे त्यावरून सहज सिद्ध होणारी आहे.

या प्रकारें पहिल्या दोन ऋचांतील पहिल्या प्रकरणांत हें नाहीं, तें नाहीं, अशा नाहींनाहींतून कांहींतरी एक निश्चित आहे आणि तें अद्वितीय निर्द्वंद्व आहे असें सिद्ध केल्यानंतर दुसऱ्या प्रकरणांतील पहिल्या ऋचेंत सृष्टीच्या आरंभीं तम विरुद्ध तेज हें द्वंद्व घेतलें व त्यांतील अ-सत्स्वरूपी जगत् जन्मास आलें असें सांगितलें. उत्क्रांतीच्या ओघांत कोणती हि पुढील प्रजेची पर जन्मास यावयाची म्हणजे तिच्या मागें बलाचा संचय लागतो व त्या बलसिद्धीकरितां अगोदर तप तपावें लागतें हा सृष्टीचा भौतिक नियम आहे. तपाची सिद्धि गतींत होते व त्यापासून उष्णता आणि तेज उत्पन्न होऊन त्या तेजांत अव्यक्तांतून व्यक्तत्व, अप्रकेतांतून प्रकेतत्व, व एकत्वांतून नानात्व सिद्धीस जातें. अर्थात् यावरून हें स्पष्ट होतें कीं, जेव्हां त्या तमोभूत आत्मपुरुषानें तप तपलें तेव्हां केवळ त्या तपाच्या सामर्थ्यानें तमांतून तेज उमटलें, एक-त्वांतून नानात्व निघालें, व असतांतून सद्रूप प्रकट झालें. म्हणून च वेदांत म्हटलें आहे—'देवानां पूर्व्ये युगे असतः सदजायत' = देवांच्या

पूर्वयुगांत असतापासून सत् जन्मास आलें. आतां यावर पुढें असा प्रश्न येतो कीं, द्वंद्वांतील या ज्या दोन दोन कोटी आहेत त्यांना जोडणारा मध्यंतरीं तंतु कोणता ? कारण द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटी जरी वर वर खंडित दिसल्या तरी सृष्टि अखंडित असल्याकारणानें त्यांना जोडणारा मध्यें कांहींतरी धागादोरा असला च पाहिजे. याचें उत्तर पुढील 'कामस्तदग्रे समवर्तताधि' या ऋचेंत हा धागा काम आहे असें दिलें आहे आणि म्हणून च तो सृष्टीच्या आरंभीं सर्व बाजूंनीं प्रकटला असें म्हटलें आहे. त्याची व्याप्ति फार मोठी आहे. कारण तो मनाच्या रेतांत प्रथम वसत असल्याकारणानें—'मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्'—किंवा तो मनाचें प्रथम रेत म्हणजे आद्य विकार असल्याकारणानें जेव्हां त्या निर्मनस्क आत्मपुरुषाचे ठायीं 'एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय' या प्रकारचा मनाचा पहिला स्फोट झाला तेव्हां त्याबरोबर त्या च काळीं या मनसिज कामदेवाचा अवतार वहून आला व त्याच्या बळावर त्या आत्मपुरुषाला आपली प्रजेंत बहु होण्याची कामना सफल करून घेतां आली. याप्रकारें या मनोभुव कामाची बैठक सृष्टीच्या मूर्धस्थानीं असून तींतील सर्व वृद्धिविकासाला हा एकटा च एक कारणीभूत असल्याकारणानें त्या मूळच्या एकविध, निर्गुण, निराकार, असत्स्वरूपी अजगताला अनेकविध, सगुण, साकार, सत्स्वरूपी जगताशीं बांधून टाकणारा याशिवाय दुसरा कोणता निराळा धागा असणार असें मोठमोठ्या ज्ञानी पुरुषांनीं आपल्या मनामध्यें चिंतून बुद्धीनें जाणलें इतकें च नाहीं तर त्याबद्दल आपल्या हृदयांत खात्री करून घेतली. म्हणून म्हटलें—'सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ।'

आतां या द्वितीय प्रकरणांतील चालू तिसऱ्या मंत्रांत या कामदेवाची व्याप्ति किती मोठी आहे व त्याचें साम्राज्य केवढें विस्तृत आहे तें सांगून त्यांतील द्वंद्वान्तर्गत व्यवस्था कथन करीत आहेत. ह्या अपरंपार सृष्टीच्या पसाऱ्यांत जो हा कामाचा आडवा रश्मि पसरला आहे त्यानें त्या सृष्टीला पूर्णपणें व्यापून टाकलें आहे. मग आतां येथें तो खालीं आहे आणि वर

आहे असें निराळें सांगण्याचें प्रयोजन काय ? तर सृष्टीच्या सर्वसामान्य द्वंद्वभावाला अनुलक्षून तो खालीं होता आणि वर होता—'अधः स्विदा-सीदुपरि स्विदासीत्'—असें म्हटलें. शिवाय अधः आणि उपरि हें विशिष्ट द्वंद्व पुढें 'स्वधा अवस्तात्' आणि 'प्रयतिः परस्तात्' यांच्या ठायीं स्थानपरत्वें दर्शवावयाचें असल्यामुळें त्याचा अगोदर उल्लेख करून सुचविलें कीं खालीं पहुडणाऱ्या स्वधेचे ठायीं व वर चढणाऱ्या प्रयतीचे ठायीं हा काम सारखा च व्यापून राहतो. पुनः स्वधा आणि प्रयति यांचा संबंध सृष्टींतील ज्या एका सार्वत्रिक द्वंद्वाशीं निकट आहे त्याचा उल्लेख प्रथम केला आणि नंतर स्वधाप्रयतींचीं सांगभिक स्थितिस्थानें दर्शविलीं. तें द्वंद्व रेतोधा आणि महिमान होय. रेतोधा म्हणजे क्षेत्र आणि महिमान म्हणजे बीज. क्षेत्रामध्यें रुजलेल्या बीजांतून जो मोड फुटतो आणि प्ररोह उमटतो त्यापासून पुढें प्रजेची वृद्धि होते. अर्थात् रेतोधाचे ठायीं रेतग्रहणानें गर्भधारणा आहे तर महिमानाचे ठायीं प्रयतिपरत्वें रेतो-दानाची क्रिया आहे. अशा या तिन्ही द्वंद्वांना अनुलक्षून ऋचेची ठेवण येणेंप्रमाणें दृष्टोत्पत्तीस येते:—



पुनः या तिन्ही द्वंद्वांतील शेवटच्या दोन द्वंद्वांचा गणितागत संबंध आणि त्यावरून निघणारें समीकरण येणेंप्रमाणें दाखवितां येईल:—

रेतोधा : स्वधा : : महिमान : प्रयति

∴ रेतोधा × प्रयति = स्वधा × महिमान

रेतोधेवर प्रयतीचा संस्कार झाला कीं स्वधेमध्यें महिमानाचें कार्य घडतें. म्हणजे गुणानें महिमान असलेलें बीज क्षेत्राचे ठायीं रुजून आकारानें

महिमत्त्वांत येणाऱ्या गर्भदेहामध्यें आपल्या संपूर्ण शक्तीचें प्रकटन करतें. मूळ रेतोधा म्हणजे कोणत्या हि रेतपिंड वा अंडपिंड यांतील अन्तर्भूत बीजतनु (Nucleus) व महिमान म्हणजे त्या बीजाला वेढून असणारा पिंडदेह (Cito-soma). नंतर पुढें रेतोधा म्हणजे गर्भीभवनाला सुपात्र झालेला परिपक्व अंडपिंड, रजोगोलक किंवा शोणितगोल (Ovum); व महिमान म्हणजे रेतपिंड किंवा शुक्रजंतु (Spermatozoa). अशी जी रेतोधा ती च स्वधा. तीवर महिमानाची प्रयति म्हणजे गर्भाधानाची प्रक्रिया होय. ती पासून पुढें जन्मास येणाऱ्या स्त्रीपुरुषरूपी प्रजेंत एक जाया व एक पति, एक भार्या व एक भर्ता, एक भोग्या व एक भोक्ता असे भेद पडून त्यांच्या संभोगकर्मांत 'स्वधा' म्हणजे शोणितगोल धारण करणारी स्त्री ' अवस्तात, ' व प्रयति म्हणजे शुक्रजंतु धारण करणारा पुरुष ' परस्तात ' अशीं त्यांचीं एकमेकांचीं स्थानें अधोपरि म्हणजे खालींवर निश्चित होतात. अर्थात येथें योनी खालीं व शिश्न वर, शाळुंकी खालीं व बाण वर, प्रजाप्रसवी धेनुसदृश भूमाता खालीं व पर्जन्यदाता वृषभसदृश द्यौस्पिता वर असा त्यांचा संबंध घडून येतो, व त्यापासून परिणामभूत प्रथम दोन प्रजनकपिंडांतील बीजतनूंच्या रासायनिक संमिश्रणांत बनणारा जंपतिपिंड, नंतर त्यांतील विभागसंयोगानें सिद्ध होणारा अनेकपिंडात्मक गर्भदेह, व शेवटीं पराधीवारी विविधपिंड धारण करणारें सावयव व सेंद्रिय जीवशरीर असे एकापुढें एक उच्चोच्च पर्याय वृद्धीच्या मार्गांत जसे गुणानें तसे आकारानें हि महिमानत्वाप्रत गेलेले दृष्टीस पडतात.

सदर सूक्तांतील हें तीन ऋचांचें दुसरें प्रकरण म्हणजे या सूक्ताचें गर्भगृह किंवा गाभारा आहे आणि त्यांत मध्यभागीं मेघडंबरीमध्यें कामदेवाची मूर्ति विराजमान झाली असून संपूर्ण सूक्त हें त्याचें देऊळ आहे. म्हणून या सूक्ताला ' नासदीयसूक्त ' असें न म्हणतां ' कामसूक्त ' म्हणणें योग्य होईल. नासदीयसूक्त हें नांव केवळ सूक्ताच्या आरंभींच्या ' नासदासीन्नोसदासीत् ' या शब्दांवरून प्रचलित झालें इतकें च. बाकी त्याला

कांहीं अर्थ नाहीं. पण सूक्तांतील मुख्य विषयाकडे पाहतां तें कामसूक्त आहे यांत संशय नाहीं. कारण त्यांत सृष्टीच्या निर्मितीबरोबर तिच्या धारणेला अनुलक्षून कामदेवाचें अवतारकथन आहे. अशा सूक्ताचा द्रष्टा परमेष्ठी प्रजापति म्हटला तें ठीक आहे पण देवता परमात्मस्वरूप काम किंवा कामस्वरूप परमात्मा म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे. आणि म्हणूनच सदर भाष्यग्रंथांत त्या कामाचें जितकें आविष्करण करून दाखवितां आलें तितकें गेल्या ऋचेवरील भाष्यांत दाखविलें आहे. आतां या तीन ऋचात्मक प्रकरणांत प्रथम सृष्टीची निर्मिति कोठून कशी झाली हें सांगून नंतर तींतील धारणेचें तत्त्व कोणतें तें विशद करण्यांत आलें आहे. हें तत्त्व म्हणजे कामाचा आविर्भाव. हा आविर्भाव मूळारंभीं कोणापासून झाला, त्यायोगें सदसतांचा दुव्वा कसा जोडला गेला, व सत्स्वरूप जगताला त्यानें पूर्णपणें व्यापून त्यांतील द्वंद्वसृष्टींत तो कसा भरून राहिला इत्यादि विषय या प्रकरणांत आले आहेत व त्यावरून सृष्टिनिर्माणकर्त्या आत्मपुरुषाची मूळची प्रजाकामना सुफलित होऊन त्याला ब्रह्मपदाची प्राप्ति कशी होईल तें सूचित झालें आहे. या प्रकारें या द्वितीय प्रकरणांतील पहिल्या ऋचेंत कामोदयाच्या पूर्वीची स्थिति निवेदन केली. नंतर दुसऱ्या ऋचेंत कामाचा उदय कसा झाला व त्यायोगें जन्यजनकांचा म्हणजे सदसद्रूप आत्मा आणि जगत् यांचा संबंध अखंडित कसा राहिला तें सांगितलें. व शेवटीं चालू तिसऱ्या ऋचेंत त्या कामदेवाचा विस्तार किती व्यापक आणि खोल आहे तें दर्शवून हें प्रकरण संपविलें. असा हा कामाला धरून द्वंद्वनिर्द्वंद्वांचा संबंध पुढील प्रमाणें चांगला दर्शवितां येणार आहे.

मूळ निर्द्वंद्व निर्नाम आत्मवस्तु

|

‘ नासदासीन्नोसदासीत्तदानीम् ’

|

अव्यक्तांत कामाचा पूर्ण आभाव

|

वि

असत्स्वरूपी तमोभूत	वि	रु	द्ध	सत्स्वरूपी तेजोभूत
आत्मा = अनात्मा		द्ध		आत्मा = जगदात्मा
‘ तम आसीत्तमसा गूह्ळमग्रे ’		|		‘ तपसस्तन्महिना जायतैकम् ’

व्यक्तत्वांत कामाचा पूर्ण आविर्भाव

‘ कामस्तदग्रे समवर्तताधि ’

द्वंद्वांत आविर्भूत झालेला कामदेव

शिव × पार्वति

=

मदन × रति

मूळारंभीं संपूर्ण साशनानशन सृष्टीच्या पूर्वी अनशन सृष्टीला अनुलक्षून ‘ नासदासीन्नोसदासीत् ’ म्हटलें व साशन सृष्टीला अनुलक्षून ‘ न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि ’ असें सांगितलें. अर्थात् अशा द्वंद्वपूर्वकाळांत असत् नव्हतें व सत् नव्हतें, मृत्यु नव्हता व अमृत नव्हतें. मग काय होतें ? तर एकमेवाद्वितीयं एकजिनसी तत्त्व केवळ आपल्या स्वधेनें वायूवांचून श्वसन करीत होतें. म्हणून तें अक्षरशः निर्नाम होतें. कारण त्याला नाम देण्याला नामरूपात्मक जगत् च अस्तित्वांत आलेलें नव्हतें. अशा त्या निर्नाम आणि निर्मनस्क वस्तूचे ठायीं जोंपर्यंत मनाचा स्फोट झालेला नव्हता तोंपर्यंत तेथें प्रवाही रेत म्हणजे विकार नव्हता आणि म्हणून कामाचा हि उदय नव्हता. परंतु पुढें जेव्हां त्याचे ठायीं ‘ एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय ’ अशा प्रकारची आद्य कामना झाली तेव्हां तेथें एकदम

मन, रेत, काम इत्यादींचा परिस्फोट घडून आला व संपूर्ण द्वंद्वसृष्टि उद-योन्मुख झाली. तींत प्रथम असत् आणि सत, आवरक आणि आवार्य, तम आणि तेज, अनात्मा आणि आत्मा हीं द्वंद्वें बाहेर उमटली. त्याबरोबर तें मूळचें निर्द्वंद्व जें असत् नव्हतें व सत् नव्हतें त्यानें आतां 'सदसच्चाहमर्जुन' या भगवदुक्त्यनुसार स्पष्ट द्वंद्वरूप धारण केलें. तथापि त्यांत त्यानें आपलें मूळचें निर्द्वंद्वत्व सोडलें नाहीं. तें या द्वंद्वसृष्टीच्या बाहेर तिला व्यापून आपल्या एकमेवाद्वितीयं स्वरूपांत सदसतादि द्वंद्वें जोखण्याचा ताजवा हातांत घेऊन बसलें व आतां वरील प्रमाणें मी सत् आहे आणि असत् आहे, अमृत आहे आणि मृत्यु आहे, तेज आहे आणि तम आहे, उजेड आहे आणि अंधार आहे, अनेक आहे आणि एक आहे, द्वैत आहे आणि अद्वैत आहे, व्यक्त आहे आणि अव्यक्त आहे अशी भाषा बोलूं लागलें. अशा द्वंद्वसृष्टींत तें प्रथम कालद्वंद्वांत उतरलें आणि नंतर स्थलद्वंद्वांत सुप्रतिष्ठित झालें. वास्तविकरीत्या स्थल व काल हें एक गतीबरोबर प्रकट होणारें द्वंद्व च असल्याकारणानें त्यांतील सर्व च द्वंद्वें द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें सहाभिव्यक्त असलीं तरी सृष्टीनें कालाला प्रथमोदयाचा मान देणें योग्य आहे. असा कालातीतांतून कालांत अवतीर्ण होणारा कालपुरुष हा च हिरण्यगर्भ नामक भूतजातांचा स्वामी, हा च प्रजापति, आणि हा च कामदेव होय. याचा जन्म मन्युदेवापासून असून हा मूळ कालोत्पत्तीला अनुलक्षून कालपुरुष, तेजोमय ब्रह्मांडाच्या सुवर्णनिभ गर्भाला अनुलक्षून हिरण्यगर्भ, प्रजांच्या आधिपत्याला अनुलक्षून प्रजापति, व त्या प्रजानिर्मितीला कारणीभूत मनांतील प्रथम रेताला म्हणजे आद्य मनोविकाराला अनुलक्षून कामदेव अशीं नाना नामें पावला. एवंगुणविशिष्ट नानानामधारी हा कामदेव सृष्टीच्या आरंभीं हिरण्यगर्भाच्या समवेत 'समवर्तत' म्हणजे सम्यक्प्रकारें अवतीर्ण झाला, व त्यानें स्वधा आणि प्रयति, स्त्री आणि पुरुष, जाया आणि पति, भोग्या आणि भोक्ता या द्वंद्वांतील प्रत्येक कोटींत एकदम एकावेळीं प्रवेश करून त्यांना पुढील प्रजानिर्मितीच्या पवित्र कार्याला प्रेरणा केली. अशा या कामदेवापासून

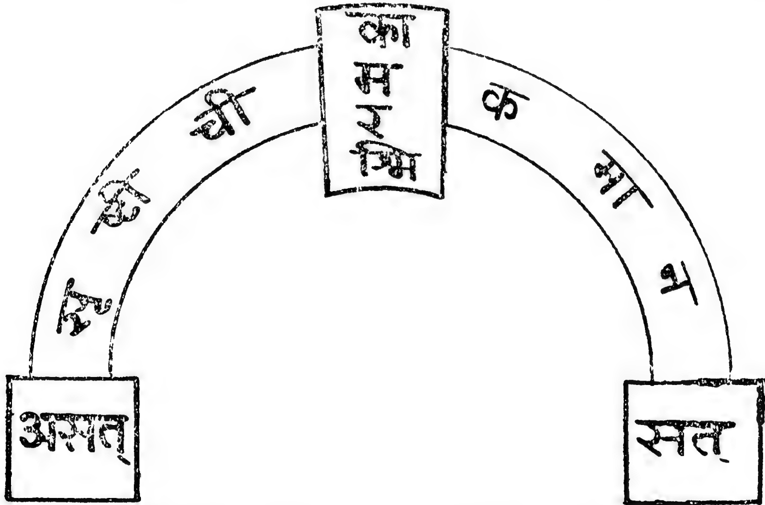
जें पहिलें युग्म प्रकट झालें तें उपनिषदांच्या आध्यात्मिक भूमिकेवर अजा आणि अज यांचें, सांख्यांच्या आधिभौतिक भूमिकेवर प्रकृति आणि पुरुष यांचें, व पुराणांच्या आधिदैविक भूमिकेवर उमा आणि महेश्वर, किंवा पार्वती आणि परमेश्वर यांचें होय. या शिवपार्वतींच्या द्वंद्वांतून पुढें तपश्चर्येंतील बलसंचयाचे मार्गावर योगी आणि योगिनी हें द्वंद्व उमटलें व संभोगकर्मांतील प्रजानिर्मितीच्या मार्गावर भोगी आणि भोगिनी हें द्वंद्व प्रादुर्भाव पावलें व त्यांत च त्या कामाच्या अतिरिक्त संचारानें त्यांना मदन आणि रति हीं नांवें प्राप्त झालीं.

सारांश, मूळ निर्द्वंद्व निर्नाम आत्मवस्तु ही सर्वतोपरी अव्यक्त म्हटली म्हणजे तिच्या अव्यक्तत्वांत कामाचा पूर्ण अभाव असणार हें उघड आहे. अशा अव्यक्तांतून जो पहिला अहंस्वरूपी आत्मभाव उमटतो तो तमोभूत असल्याकारणानें असदात्मा अनात्मा ठरतो. या असतांतून त्या आत्म्याचा सद्भाव सिद्ध होण्यास तेज विनटावें लागतें. तें तेज त्याच्या तपापासून विनटतें व तेथें त्या आत्म्याचें एकमेव जगद्रूप पूर्णपणें व्यक्तता पावतें. त्या व्यक्तत्वांतील नानात्वांत सर्वत्र द्वंद्वें च द्वंद्वें प्रकट होतात आणि त्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचा सांधा जोडण्यास आणि जगताची संतति राखण्यास कामदेवाचा अवतार व्हावा लागतो. म्हणून च हा कामरश्मि असताचे ठायीं सताचा बंधक हेतु ठरतो व तो मनीषी कवींना केवळ बुद्धीच्या अनुमानानें जाणतां येतो इतकें च नाहीं तर त्यांच्या अन्तःकरणाला निश्चयार्थानें मानवतो. आतां हा द्वंद्वसृष्टीच्या व्यक्तभावांत पूर्णपणें आविर्भूत झालेला कामदेव त्या मूळच्या अव्यक्त निर्द्वंद्वाला विरोधीभावानें प्रतियोगी होतो. म्हणजे येथें सृष्टीच्या उदयाबरोबर 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' या द्वंद्वशब्दाच्या व्याख्येप्रमाणें जीं दोन आद्य द्वंद्वें एकदम परिस्फुट होतात तीं हीं होत—(१) असत् विरुद्ध सत्; आणि (२) सदसतांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व अनात्म्याचें अकामरूप विरुद्ध सदसतांना एकरश्मीनें जोडणाऱ्या द्वंद्वीभूत आत्म्याचें कामरूप. असें हें कामरूप त्या मूळच्या तमोमय आत्म्याच्या तपःसाम-

थ्यानें सिद्ध झालेलें त्याचें 'सुकृत'च होय. हें सुकृत उगी च रूक्ष नाहीं तर अत्यंत सरस आहे 'यद्वै सुकृतं रसो वै सः।' व असा रस मिळाल्यानें तो आत्मा आनंदी होणारा आहे— 'रसꣳ ह्येवायंलब्ध्वा- नंदी भवति।' पुनः हा आनंद कांहींतरी सामान्य नाहीं तर आत्म्याचा खरा ब्रह्मानंद आहे.

येथें हें द्वितीय प्रकरण समाप्त झालें. त्यांतील तीन ऋचांची मांडणी एखाद्या कमानीसारखी आहे. या प्रत्येक ऋचेंतील पाहिले दोन पाद मुख्य सिद्धान्तस्वरूपाचे असून पुढील दोन पाद त्यांचे परिपोषक आहेत. त्यांचें यथास्वरूप चित्रण पुढीलप्रमाणें निदर्शित करतां येईल.—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतोबन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥४॥



तम आसीत्तमसा गूळ्हमग्रेऽ-
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिना जायतैकम्॥३॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषा-
मधःस्विदासीदुपरि स्विदासीत्।
रेतोधा आसन् महिमान आसन्
त्स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात्॥५

येथें सदर सृष्टीच्या भव्य कमानींत तिसरी व पांचवी या दोन ऋचा तळाशीं पादस्तंभांच्या जागीं असून चौथी कमानीच्या ऊर्ध्वभागीं सांधा जोडणाऱ्या चावीच्या जागीं आहे. आणि या प्रकरणांत च काय पण संपूर्ण सूक्तांत च तिचें प्रधान महत्त्व आहे. पादस्तंभांच्या पहिल्या ऋचेंत कामोदयाच्या पूर्व स्थितीचें वर्णन आहे, व दुसऱ्या ऋचेंत कामोदयानंतर त्या कामाच्या विस्ताराचें वर्णन आहे. कामपूर्वस्थितींत मूळच्या अव्यक्त अनात्म्यांतून व्यक्त आत्मा उदित झाला होता पण तो तमोभावांत गुरफटलेला असल्याकारणानें पुनः अव्यक्ततेंत च कायम राहिला. तथापि आतां त्याच्या पोटांत जें तेजाचें गर्भबीज उत्पन्न झालें होतें त्या बीजांत सळसळणाऱ्या द्वंद्वसृष्टीला जन्म देण्याचें सामर्थ्य होतें. हा जन्म त्याच्या तपाच्या महिम्यानें घडून आला. त्यांत तम जाऊन जें तेज उमटलें तें तुच्छ जाऊन आभु प्रकटलें. तथापि द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें तम कायमचें नष्ट झालें असें नाहीं तर तेजोरूप आभूच्या पोटांत बीजभावानें अस्तित्वांत राहिलें. म्हणजे येथें केवळ विपर्ययानें तमाची जागा तेजानें व तेजाची तमानें घेतली इतकें च. अर्थात् येथें तम आणि तेज किंवा तुच्छ आणि आभु या द्वंद्वांच्या स्वरूपांत वर्तुळांत केंद्र आणि केंद्रांत वर्तुळ अशी घडण दिसून येते. म्हणजे केंद्र मोठें झालें कीं तें च वर्तुळ व वर्तुळ लहान झालें कीं तें च केंद्र बनतें. तथापि या दोन्ही क्रिया एकसमयावच्छेदें करून चालतात. नाहींतर द्वंद्वाचा द्वंद्वभाव कायम राहिला नसता. यावरून आत्मा आणि ब्रह्म या द्वंद्वांत जो आत्मा वृद्धिंगत होत जातो तें ब्रह्म व जें ब्रह्म आकुंचन पावूं लागतें तो आत्मा ही गोष्ट उघड ठरते. अशा आत्मब्रह्मांच्या द्वंद्वांत ब्रह्माच्या आकुंचितावस्थेंतील तमोमय आत्मस्वरूपांत सृष्टीला असद्भाव येतो, तर उलट आत्म्याच्या प्रवृद्धावस्थेंतील तेजोमय ब्रह्मस्वरूपांत तिला पूर्ण सद्भाव प्राप्त होतो. या सदसतांना बंधक हेतु होणारा कामदेवाचा अवतार सृष्टीच्या आरंभीं कसा झाला तें वरील कमानीच्या शिरोभागीं चौथ्या ऋचेंत 'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्' या प्रकारें दर्श-

विला आहे. व पुढील पादस्तंभाच्या जागच्या पांचव्या ऋचेंत तो काम-रश्मि संपूर्ण सृष्टींत आडवा पसरून राहिला असून अधोभागीं असणाऱ्या रेतोधाच्या स्वधेंत व उपरिभागीं वर्तणाऱ्या महिमानाच्या प्रयतींत सारखा च संचार करून त्यांतून प्रजाभिवृद्धीनें आत्म्याला ब्रह्मपदावर नेऊन कसा बसवितो तें सूचित केलें आहे. अशा या कामदेवाच्या विलक्षण सामर्थ्याबद्दल एका कवीनें जे धन्योद्गार काढले आहेत त्यांत म्हटलें आहे, जे थोर महात्मे असतात त्यांची क्रियासिद्धि त्यांच्या स्वतःच्या गुणावर अवलंबून असते त्यांच्या जवळच्या क्षुद्र उपकरणांत कांहीं जीव नसतो. पहा कीं,—

‘ धनुः पौष्पं मौर्वी मधुकरमयी चंचलदृशां
दृशां कोणो बाणः सुहृदपि जडात्मा हिमकरः ।
स्वयंचैकोऽनंगः सकलभुवनं व्याकुलयति
क्रियासिद्धिः सत्त्वे भवति महतां नोपकरणे ॥ ’

या कामदेवाचें धनुष्य काय तर पुष्प, धनुष्याची दोरी कसली तर भ्रमरांची, बाण कोणता तर चंचलदृष्टि स्त्रियांचा नेत्रकटाक्ष, साह्यकारी कोण तर जडात्मा (मंदबुद्धि पक्षीं जलमय) असा चंद्र, आणि स्वतः काय तो एकटा,—पण इतकें असतां हि हा अनंग (ज्याला शरीर नाहीं असा) सगळ्या विश्वाला व्याकुळ करून सोडतो. तेव्हां असें खरें कीं जे थोर महात्मे असतात त्यांची क्रियासिद्धि त्यांच्या अंगच्या सामर्थ्यावर च केवळ घडून येते, त्यांच्या जवळच्या उपकरणांत म्हणजे साधन-सामग्रींत कांहीं अर्थ नसतो.

वैदिक वाङ्मयांत संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक आणि उपनिषदें असें एकापुढें एक ग्रंथोत्पादन आहे व पुढील पुढील ग्रंथांत मागील विषयांचें अधिकाधिक विस्तारानें उपबृंहण व स्पष्टीकरण आहे. म्हणून च उपनिषदांत अध्यात्मज्ञानाची व ब्रह्मविद्येची परिपूर्णता आहे. अशा उपनिषदांतून व पुढील स्मृतिग्रंथांतून जागोजाग सृष्ट्युत्पत्तीबद्दल ज्या नाना कल्पना दृष्टोत्पत्तीस येतात त्या सर्वांचें मूलबीज या एका लहा-

नशा सूक्तांत आहे. खुद्द ऋग्वेदांत हि या उत्पत्तीसंबंधीं निरनिराळीं अंगोपांगें घेऊन निरनिराळ्या द्रष्ट्यांनीं कमी विचार केला आहे असें नाहीं हें मागें सदर भाष्याच्या पूर्वार्धांतील तृतीय मंत्राच्या विवरणावरून सहज दिसून येणार आहे. कारण त्यांत विषयानुरोधानें ऋग्वेदांतील बऱ्या च सूक्तांचे संदर्भ आले आहेत व पहिल्या मंत्राच्या विवरणांत अघमर्षण-ऋषीचें सृष्टीच्या उत्पत्तीचें त्रिऋचात्मक संपूर्ण सूक्त सार्थ आलें आहे. तथापि त्यांतील विषय अर्वाचीनांच्या दृष्टीनें सर्वतोपरि द्रष्ट्याच्या केवळ मानासिक व्यापाराला धरून शुद्ध कल्पनाजन्य आनुमानिक (Subjectively a priori) दिसणार आहेत. त्यांत त्यांना बाह्य पदार्थांच्या प्रायोगिक संशोधनाचा तिळमात्र संबंध आढळून येणार नाहीं. त्यापासून हलींचें शास्त्रशोधन अगदीं निराळ्या मार्गावर आहे. तें केवळ ‘ चक्षुर्वै सत्यम् ’ या न्यायानें बाह्य पदार्थांच्या उत्तरोत्तर पृथक्करणांत व त्यांतील अंगोपांगांच्या साक्षात् निरीक्षणांत सिद्ध होतें. व त्यावरून जीं अनुमानें निघतात तीं वस्तुजन्य प्रयोगसिद्ध (Obectively a posteriori) असतात. तथापि या जगतांतील संपूर्ण वस्तुजात जगद्रूप म्हणजे चलात्मक असल्याकारणानें हीं अनुमानें जितकीं तंतोतंत बरोबर उतरावीं तितकीं उतरत नाहींत. अर्थात् त्यांच्यावर दुसऱ्या अचलस्वरूप शास्त्रांतील अनुमानांचा संस्कार होणें आवश्यक असतें. हीं शास्त्रें स्वयंपूर्ण शुद्ध आत्मस्वरूपात्मक होत. अहं आणि इदं, आत्मा आणि जगत् (subject and object किंवा mind and matter) हीं द्वंद्वें आहेत; आणि म्हणून द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें त्यांतिल प्रत्येक कोटी दुसऱ्या कोटीवर सापेक्षतेनें अवलंबून आहे. हा द्वंद्वाचा ध्रुवीय सिद्धांत (Law of polarity) आतां कोठें आधुनिक शास्त्राला आईन्स्टाईन्च्या सापेक्षतेच्या संशोधनानुसार चांगला मानवत चालला आहे. प्राचीन वैदिक तत्त्वज्ञान सर्वथैव या द्वंद्वतत्त्वावर उभारलें आहे हें सदर सूक्तभाष्यावरून आतांपर्यंत स्पष्ट झालें च आहे. अर्थात् हें तत्त्वज्ञान पूर्णपणें अचलस्वरूपी एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व आत्मतत्त्वापासून सुरू

होऊन चलस्वरूपी जगतांत संचार करतें व वृद्धीच्या परम सीमेला जाऊन शेवटीं पुनः एकमेवाद्वितीयं स्वरूपाच्या निर्द्वंद्व ब्रह्मतत्त्वांत निश्चलता पावतें. म्हणून च येथें अभेदांत भेद आणि पुनरपि भेदांत अभेद किंवा एकांत अनेक आणि अनेकांत एक सिद्धीस गेलेलें दृष्टीस पडतें. यावरून येथें या द्वांद्विक तत्त्वज्ञानांत एकटें च अहं नाहीं किंवा एकटें च इदं नाहीं तर अहंमध्यें इदं व इदंमध्यें अहं असल्याचें उघड ठरतें. अहंविशिष्ट (Subjective) तत्त्वज्ञान पूर्णापासून सुरू होऊन अपूर्णांत वृद्धि व विस्तार पावतें तर इदंविशिष्ट (Objective) तत्त्वज्ञान अपूर्णांतून सुरू होऊन अपूर्णांत च खिचपत पडतें. पुनः अहंविशिष्ट तत्त्वज्ञान सदर नासदीयसूक्तांत दर्शविल्याप्रमाणें सृष्ट्युत्पत्तीच्या कथनांत तमांतून तेजांत उतरतें तर इदंविशिष्ट तत्त्वज्ञान तेजांतून तमांत पर्यवसित होतें. कारण डॉ. जेम्स् जीन्स्नें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं वैश्विक द्रव्यांतील विद्युत्संचयाचा जो उत्तरोत्तर ऱ्हास होत चालला आहे त्यायोगें कालांतरानें धनऋणात्मक विद्युत्किरण क्षय पावून त्यांच्या जागीं 'फोटॉन' नामक भाकण किंवा प्रभाकण निर्माण होतील व त्यायोगें एक विद्युत्क्षेपरहित विसर्जितकिरणांचा तेजोविहीन काळाकुट्ट थंडगार झोत (a cold glow of glaciation) शिल्लक राहील. अर्थात् ती च वैदिक तत्त्वज्ञानांत वर्णन केलेली आकाशपूर्व अनाकाशाची किंवा आदितमिस्रेची स्थिति होय. हें च सदर सूक्तांत दर्शविल्याप्रमाणें 'तमसा गृह्ळमग्रकेतं सालिलं' म्हणण्यास हरकत नाहीं. सारांश, हल्लींच्या शुद्ध बहिर्निष्ठ शास्त्रांशीं प्राचीन शुद्ध अन्तर्निष्ठ शास्त्रांचा संबंध जोडून दिल्यावांचून ज्ञानाची पूर्णता होणार नाहीं हें खास. कारण सर् आर्थर् एडिंग्टन्नें म्हटल्याप्रमाणें अन्तर्निष्ठ शास्त्रांतील पूर्वकल्पित (a priori) सिद्धान्त हे सर्वथैव निसर्गांतील नित्य पदार्थांशीं (natural constants) संलग्न असतात, ते कोणत्या हि एखाद्या विशिष्ट पदार्थाच्या प्रायोगिक कृतींतून बाहेर पडलेले नसतात, व त्यांच्या प्रतिमा प्रयोगांच्या सांच्यांतून निघालेल्या नसून विचारांच्या चौकटींत (Frames

of thought) विराजमान झालेल्या असतात. पुनः हल्लींच्या बहिर्निष्ठ शास्त्रांत द्रव्यावरील प्रयोगांमध्यें जसे पाण्याच्या पृथक्करणांत हैड्रोजन–ऑक्सिजन, हैड्रोजनच्या पृथक्करणांत इलेक्ट्रॉन-प्रोटॉन, इलेक्ट्रॉनच्या पृथक्करणांत न्यूट्रॉन-फोटॉन इत्यादि एकापुढें एक पायरीपायरीनें पर्याय उद्भूत झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात तसे च अन्तर्निष्ठ शास्त्रांत हि चैतन्याच्या प्रकटीकरणांत मूळ एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व आत्मतत्त्वापासून एका बाजूनें आकाश, वायु, अग्नि, आप, पृथिवी हे जडाचे पर्याय व दुसऱ्या बाजूनें महान्, अहंकार, मन, इंद्रियें, तन्मात्रा हे चैतन्याचे पर्याय एकापुढें एक पायरीपायरीनें प्रादुर्भाव पावतात. आतां जीं बहिर्निष्ठ प्रात्यक्षिक आणि प्रायोगिक शास्त्रें आहेत त्यांनीं वास्तविकरीत्या कसलीं च अनुमानें करतां कामा नये. परंतु अनुमानावांचून त्यांचें एक हि पाऊल पुढें पडत नाहीं. जेथें इलेक्ट्रॉन् हें च अनुमान आहे तेथें त्याच्या पलीकडचे न्यूट्रॉन्, फोटॉन् वगैरे बद्दल बोलावयास च नको. असा च प्रकार सर्वत्र पिंडविज्ञान, जीवविज्ञान, गर्भविज्ञान, प्रजाविज्ञान, इंद्रियविज्ञान इत्यादि शास्त्रांबद्दल आहे. मग अशा स्थितींत अन्तर्निष्ठ शास्त्रांतील अनुमानप्रणालीबद्दल कसले च आक्षेप घेण्याचें कारण नाहीं. ज्याप्रमाणें बहिर्निष्ठ शास्त्रें प्रथम बाहेरच्या पदार्थांवर प्रयोग करून मागून अनुमानांत उतरतात, त्या च प्रमाणें उलट अन्तर्निष्ठ शास्त्रें प्रथम कांहीं आनुमानिक सिद्धान्त बांधून त्यावरून पुढें पदार्थांचें स्वरूप अवलोकन करतात. दोहोंची दृष्टि एक च,—कार्याचा कारणाशीं संबंध जोडणें. हा संबंध कोणत्या हि स्थितींत अनुमानावांचून सिद्ध होणें शक्य नसतें. उदाहरणार्थ, मन नामक पदार्थ हा स्पर्शनक्षम नाहीं किंवा दर्शनक्षम हि नाहीं, मग त्याचें अस्तित्व कसें ठरवावयाचें ? परंतु कोणी हि प्रत्यक्षवादी झाला तरी मनाचें अस्तित्व नाकबूल करणार नाहीं. यावर अन्तर्निष्ठ अध्यात्मवादी हें च म्हणेल कीं त्या मनाच्या पलीकडे बुद्धीचें अनुमान करा व तिचा साक्षात्कार घ्या. मग बुद्धीच्या पलीकडे त्या च मार्गानें ‘ यो बुध्देः परतस्तु सः ’ याचा हि साक्षात्कार होण्यास कांहीं

अडचण पडणार नाहीं. अशा रीतीनें विचार करतां अन्तर्निष्ठ आणि बहिर्निष्ठ दोन्ही शास्त्रांचें ऐक्य होणें शक्य आहे. अन्तर्निष्ठता आणि बहिर्निष्ठता हें एक द्वंद्व आहे असें म्हटलें म्हणजे तीं दोन्ही एकमेकांना प्रतिपूरक दिसणार आहेत. त्यांत जो विरोध आहे त्यांत च साहचर्य आहे. जसा अर्वाचीन पाश्चात्य पंडितांनीं बहिर्भूत भूमिकेवर द्रव्याचा खोल ठाव घेतला आहे तसा च प्राचीन आर्य महर्षींनीं अन्तर्भूत भूमिकेवर चैतन्याचा खोल ठाव घेतला आहे. म्हणून जसे अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांत एका विद्युत्परमाणूच्या पृथक्करणांत इलेक्ट्रॉन्, प्रोटॉन्, अयॉन्, पोझिट्रॉन्, न्यूट्रॉन्, फोटॉन् इत्याद्यनेक त्याचे पर्याय शास्त्रज्ञांच्या दृष्टिपथांत येतात तसे च प्राचीन अध्यात्मशास्त्रांत हि एका बुद्धीच्या पृथक्करणांत धी, मति, मेधा, प्रज्ञा, स्मृति, स्मार, धृति, धारणा इत्यादि त्या बुद्धीचे बहुविध पर्याय शास्त्रज्ञांच्या कक्षेंतून सुटत नाहींत. म्हणून च येथें प्रस्तुत सूक्तांत जो सृष्टीच्या उत्पत्तीचा विचार अगदीं सूत्ररूपानें झाला आहे त्याचा पुष्कळ विस्तार पुढील इतर ग्रंथांतून ठिकठिकाणीं नानाप्रकारें करण्यांत आला आहे. येथें पहिल्या प्रकरणांत सृष्टीच्या पूर्वीं सृष्टीमधील द्वंद्वांतील कोणती हि एकेक कोटी नव्हती असें सांगून एक अद्वितीय निर्द्वंद्व होतें असें प्रतिपादलें व एकदम पुढें दुसऱ्या प्रकरणांत ‘ तम आसीत् ’ असें म्हटलें यावरून पुष्कळ चांगल्या चांगल्या तज्ज्ञांना हि त्या दोहोंचा संबंध काय आहे याचा नीटसा बोध झाला नाहीं. वास्तविक रीतीनें येथें तम होतें असें सांगून लागली च तें तम तपाच्या महिम्यानें जन्मास आलें असें कथिलें आहे. पण कदाचित् त्या तपाचा आणि तमाचा संबंध नीट न कळल्यामुळें ‘ तपसः ’ या पाठाबद्दल तैत्तिरीय ब्राह्मणांत ‘ तमसः ’ हा पाठ योजला कीं काय न कळे. तथापि त्या च ब्राह्मणांत इतरत्र (२.२.९) सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधीं जो एक स्वतंत्र अनुवाक आहे तो अत्यंत विस्तारपूर्वक असल्याकारणानें जणुं काय प्रस्तुत नासदीय सूक्तावर तें एक भाष्य च आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. त्या अनुवाकांत मूळारंभीं कांहीं नव्हतें, द्यौ नव्हती, पृथिवी नव्हती, अंतरिक्ष नव्हतें असें

सांगून जें ‘ असत् ’ होतें त्याला वाटलें आपण ‘ सत् ’ व्हावें ! म्हणून त्यानें तप तपलें व त्या अभितप्त तपापासून धूम निघाला. हा जो धूम तें च सदर सूक्तांतील तम होय. येथें यावरून आतां बरोबर तमाची उपपत्ति लागते. या धूमांतून पुढें अग्नि प्रकटला. तें च सदर सूक्तांतील तमांत गूढ झांकलेलें अप्रकेत सलिल होय. त्या अग्नींतून अधिकाधिक उच्चोच्च तेजाचे फवारे उडाले. ते ज्योति, अर्चि, मरीचि, उदार इत्यादि होत. त्या सर्वांच्या समुच्चयांत शेवटीं अभ्र म्हणजे मेघ प्रादुर्भाव पावले. म्हणून च कालिदासानें ‘ धूमज्योतिः सलिलमरुतां संनिपातः क्व मेघः ’ अशी मेघदूतांत मेघाची उत्पत्ति कथन केली आहे व ती सायणानें सदर अनुवाकावरील आपल्या भाष्यांत उद्धृत केली आहे. अशा मेघांना पुढें त्या सत्स्वरूपी परमात्म्याच्या विराट देहांत बस्तीच्या म्हणजे मूत्राशयाच्या ठायीं स्थान मिळालें व तेथून ते जे प्रस्रवण पावले तो च ब्रह्मांडाचा अर्णव समुद्र सिद्ध झाला. अशा प्रकारें सृष्टीची निर्मिति होऊन तींत भूर्भुवःस्वः हे तीन लोक प्रस्थापित झाल्यानंतर त्यांतील देवासुरमानवांना जन्म देण्याकरितां जेव्हां पुनः त्या परमात्म्याला तप तपण्याचा प्रसंग आला तेव्हां तो त्या तपाच्या प्रभावानें ‘ अन्तर्वान् ’ म्हणजे गर्भवान् झाला असें म्हटलें आहे. ही गर्भवत्त्वाची कल्पना फार मार्मिक आहे. फ्रेड्रिक् नीट्झ्शेनें एके ठिकाणीं असा प्रश्न टाकला आहे कीं गरोदरावस्थेपेक्षां दुसरी कोणती अवस्था अधिक पवित्र असूं शकेल ? पुनः त्यानें दुसऱ्या एका ठिकाणीं असें म्हटलें आहे कीं जर परमेश्वराची कांहीं कल्पना करावयाची असेल तर ती गर्भिणी स्त्रीची करणें योग्य होईल. खरें च आहे, त्याच्या पोटांत जो हा ब्रह्मांडाचा गर्भ होता त्याला जन्म देण्याकरितां प्रसूति पावण्याचें हि सामर्थ्य त्याचे ठायीं होतें. भगवंतांनीं गीतेंत ‘ मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ’ असें जें म्हटलें आहे त्यांत हि हा च अभिप्राय आहे. सारांश, असा तो सत्स्वरूपी परमात्मा प्रजापतित्व पावून प्रजा संपादण्याकरितां वेळोवेळीं तप तपला, गर्भवान् झाला आणि प्रजा प्रसवून त्या प्रजेंतील उत्तरोत्तर वृद्धींत ब्रह्मभावाप्रत

गेला. एतद्विशिष्ट हा ब्राह्मणग्रंथांत सृष्ट्युत्पत्ति कथन करणारा एक नमुने-दार अनुवाक आहे, व त्यांत जागोजाग सृष्टीचे पर्याय दर्शवितांना ते जाणल्याची फलश्रुति सांगण्यास तो चुकला नाहीं. कारण ब्राह्मणग्रंथ हे कर्मप्रधान आहेत, कर्माचें पर्यवसान फलप्राप्तींत आहे, आणि मानवप्राणी सामान्यतः फलार्थानें कर्मप्रवृत्त होणारा आहे. असा हा द्वितीय-काण्डान्तर्गत द्वितीय प्रपाठकांतील नववा अनुवाक समग्र येथें दिला असतां अनाठायीं होणार नाहीं.—

"इदं वा अग्रे नैव किंचनाऽऽसीत् । न द्यौरासीत् । न पृथिवी । नान्तरिक्षम् । तदसदेव सन्मनोऽकुरुत स्यामिति । तदतप्यत । तस्मात्ते-पानाद् धूमोऽजायत । तद् भूयोऽतप्यत । तस्मात्तेपानादग्निरजायत । तद् भूयोऽतप्यत । तस्मात्तेपानाज्ज्योतिरजायत । तद् भूयोऽतप्यत । तस्मात्ते-पानादर्चिरजायत । तद् भूयोऽतप्यत । तस्मात्तेपानान्मरीचयोऽजायन्त । तद् भूयोऽतप्यत । तस्मात्तेपानादुदारा अजायन्त । तद् भूयोऽतप्यत । तदभ्रमिव समहन्यत, इति ।"

मूळारंभीं हें कांहीं एक नव्हतें. द्यौ नव्हती, पृथ्वी नव्हती, अंत-रिक्ष नव्हतें. तें जें असत् होतें त्यानें मनांत आणलें आपण सत् व्हावें. त्यानें तप तपलें. त्या तपनापासून धूम जन्मास आला. त्यानें अधिक तप तपलें. त्या तपापासून अग्नि उदय पावला. तें अधिकाधिक तप तपत गेलें व त्या तपनांपासून ओळीनें ज्योति, अर्चि, मरीचि, व उदार म्हणजे उल्बणज्वाला किंवा धुकें निर्माण होऊन पुढील तपांत त्या सर्वांच्या संघातानें अभ्र बनलें.

"तद्वस्तिमभिनत् (२) । स समुद्रोऽभवत् । तस्मात्समुद्रस्य न पिबन्ति । प्रजननमिव हि मन्यन्ते । तस्मात्पशोर्जायमानादापः पुरस्ता-द्यन्ति, इति ।"

तें घनीभूत द्रव्य जें बस्तीच्या म्हणजे मूत्राशयाच्या स्थानीं होतें तें भेद पावलें व त्याचा समुद्र बनला. म्हणून च कोणी समुद्राचें पाणी पिऊं शकत नाहीं. त्याला प्रजनन म्हणजे जननस्थान किंवा गर्भाशय

म्हणतात. म्हणून च प्राणीमात्र जन्मास येतांना आपला म्हणजे जरायूंतील पाण्याला पुढें करून येतात.

“ तद्दशहोताऽन्वसृज्यत । प्रजापतिर्वै दशहोता, इति । ”

समुद्रोत्पत्तीनंतर जे दहा होतृमंत्र सृजन पावले तो च साक्षात् दशहोतृरूप प्रजापति झाला.

“ य एवं तपसो वीर्यं विद्वाꣳस्तप्यते । भवत्येव, इति । ”

जो कोणी हें तपाचें वीर्य म्हणजे सामर्थ्य जाणतो तो च स्वतः जयुं तप करतो आणि त्याचें फल मिळवितो.

“ तद्वा इदमापः सलिलमासीत् । सोऽरोदीत्प्रजापतिः (३) । स कस्मा अज्ञि । यद्यस्या अप्रतिष्ठाया इति । यदप्स्ववापद्यत । सा पृथिव्यभवत् । यद्व्यमृष्ट । तदन्तरिक्षमभवत् । यदूर्ध्वमुदमृष्ट । सा द्यौरभवत् । यदरोदीत् । तदनयो रोदस्त्वम् (४) । य एवं वेद । नास्य गृहे रुदन्ति । एतद्वा एषां लोकानां जन्म । य एवमेषां लोकानां जन्म वेद । नैनु लोकेष्वार्तिमाच्छेति । स इमां प्रतिष्ठामविन्दत, इति । ”

आतां तें जें सलिल म्हणजे सळसळणारें जगत् होतें तें आप म्हणजे पृथ्वीरहित शुद्ध जलरूप होतें. त्यांत त्या दशहोतृस्वरूप प्रजापतीला प्रतिष्ठित होतां येत नसल्यामुळें तो मोठ्यानें रोदन करूं लागला. त्यांतील भाव इतका च कीं जर ह्या सृष्टीची स्थिति अशी च अप्रतिष्ठित राहिली तर मी जन्म घेऊन काय उपयोग? हें त्याचें रोदन म्हणजे त्यांतील अश्रू जे त्या पाण्यांत पडले ती च पृथ्वी उत्पन्न झाली. पुढें त्यानें त्या पृथ्वीवर प्रतिष्ठित होऊन जें शरीरशुध्द्यर्थ विविध प्रकारें मार्जन केलें तें अंतरिक्ष उदय पावलें. मात्क्यान् त्यानें ऊर्ध्व हस्त प्रसृत करून जें अधिक मार्जन केलें ती द्यौ जन्मास आली. तथापि पूर्वीं जें त्यानें रोदन केलें म्हणून म्हटलें त्यायोगें त्या द्यौ आणि पृथ्वी या उभयतांना ‘ रोदसी ’ हें नांव प्राप्त झालें.—येथें ब्राह्मणग्रंथकारांनीं रोदसी शब्दाची व्युत्पत्ति साधण्याकरितां प्रजापतीला रोदन करावयास लावलें हें खरें!—हें जो कोणी जाणतो त्याच्या घरांत कोणी रडत नाहीं.

असा हा या तीन लोकांचा जन्म झाला आहे. असा हा या प्रकारचा तीन लोकांचा जन्म जो कोणी जाणतो तो ह्या तिन्ही लोकांत कधीं आर्ति म्हणजे दुःख पावत नाहीं. त्या प्रजापतीनें अशी ही पृथ्वी प्रतिष्ठे-प्रत नेली म्हणजे प्राण्यांना आधारभूत होईल अशी निर्माण केली.

" स इमां प्रतिष्ठां वित्त्वाऽकामयत प्रजायेयेति । स तपोऽतप्यत । सोऽन्तर्वानभवत् । स जवनादसुरानसृजत (५) । तेभ्यो मृन्मये पात्रेऽन्नमदुहत । याऽस्य सा तनूरासीत । तामपाहत । सा तमिस्राऽभवत्, इति ।"

याप्रमाणें त्यानें तिला प्रतिष्ठेप्रत नेल्यानंतर आतां आपण प्रजायमान व्हावें म्हणजे प्रजा संपादन करावी अशी तो कामना करता झाला. त्याकरितां पुन्हा तो तप तपला व त्या तपापासून अन्तर्वान् म्हणजे गर्भवान् झाला. त्या गर्भयुक्ताच्या जवनापासून असुरांची उत्पत्ति झाली. त्यांच्या करितां त्यानें मृन्मय पात्रांत म्हणजे मातीच्या परळांत अन्न वाढून दिलें. जी त्याची ती तनू होती ती त्यानें बाहेर टाकून दिली. ती च तमिस्रा म्हणजे तमोयुक्त रात्र सिद्ध झाली.

" सोऽकामयत प्रजायेयेति । स तपोऽतप्यत । सोऽन्तर्वानभवत् । स प्रजननादेव प्रजा असृजत । तस्मादिमा भूयिष्ठाः । प्रजननाध्येना असृजत (६) । ताभ्यो दारुमये पात्रे पयोऽदुहत् । याऽस्य सा तनूरासीत् । तामपाहत । सा ज्योत्स्नाऽभवत्, इति । "

पुनः पूर्ववत् त्यानें आपण प्रजायमान व्हावें म्हणून कामना केली व तो तप तपला. त्यायोगें तो अन्तर्वान् म्हणजे गर्भवान् झाला. त्यानें प्रजननापासून म्हणजे प्रजोत्पादकद्वारांतून प्रजा निर्माण केली. म्हणून ती संख्येनें फार झाली. कारण ती प्रजानिर्गमाच्या योग्य भागांतून निघाली. त्या प्रजेला दारुमय पात्रांत म्हणजे लांकडाच्या पडग्यांत पय देण्यांत आलें. ही जी त्याची तनू होती ती त्यानें आपणापासून दूर केली. ती ज्योत्स्ना म्हणजे चंद्रप्रभा झाली.

"सोऽकामयत प्रजायेयेति । स तपोऽतप्यत । सोऽन्तर्वानभवत् । स

उपपक्षाभ्यामेवर्तूनसृजत । तेभ्यो रजते पात्रे घृतमदुहत् । याऽस्य सा तनूरासीत् (७)। तामपाहत । सोऽहोरात्रयोः संधिरभवत्, इति । "

पुनः त्यानें प्रजायमान् व्हावें म्हणून कामना केली. तो तप तपला. तो गर्भवान् झाला. त्यानें उपपक्षांपासून म्हणजे दोन बाजूंच्या बगलांपासून ऋतूंचें सृजन केलें. त्यांच्याकरितां चांदीच्या वाडग्यांत घृत दिलें. जी त्याची ही तनु ती त्यानें बाहेर टाकली. तो अहोरात्रींच्या मधला संधी झाला.

" सोऽकामयत प्रजायेयेति । स तपोऽतप्यत । सोऽन्तर्वानभवत् । स मुखाद्देवानसृजत । तेभ्यो हरिते पात्रे सोममदुहत् । याऽस्य सा तनूरासीत् । तामपाहत । तदहरभवत् (८), इति । "

त्यानें आणखी पुनः प्रजेची कामना केली. तो तप तपला. तो गर्भवान् झाला. त्यानें मुखापासून देवांना जन्म दिला. त्यांच्याकरितां सोन्याच्या थाळींत सोमाचें दोहन केलें. ही जी त्याची तनु ती त्यानें दूर सारली. तो च अह म्हणजे दिवस झाला.

" एते वै प्रजापतेर्दोहाः । य एवं वेद । दुह एव प्रजाः, इति ।"

हें च प्रजापतीचें दोहन म्हणजे दूध काढणें होय. हें जो जाणतो तो प्रजा हें च दोहन मिळवितो.

" दिवा वै नोऽभूदिति । तद्देवानां देवत्वम् । य एवं देवानां देवत्वं वेद । देववानेव भवति, इति । "

प्रजापतीची जी देवांना उत्पन्न करणारी तनु अहोरूप पावली तो च दिव. त्यायोगें देवांना देवत्व येतें. असें जो देवांचें देवत्व जाणतो तो देववान् च होऊन जातो.

" एतद्वा अहोरात्राणां जन्म । य एवमहोरात्राणां जन्म वेद । नाहोरात्रेष्वार्तिमार्च्छेति (९), इति । "

या प्रकारचा हा अहोरात्रांचा जन्म. हा असा अहोरात्रांचा जन्म जो जाणतो तो अहोरात्रींच्या ठायीं कधीं दुःख पावत नाहीं.

" असतोऽधि मनोऽसृज्यत । मनः प्रजापतिमसृजत । प्रजापतिः

प्रजा असृजत । तद्वा इदं मनस्येव परमं प्रतिष्ठितम् । यदिदं किंच । तदे-तच्छ्वोवस्यसं नाम ब्रह्म, इति । ”

सारांश, मूळारंभीं प्रथम असताच्या ठिकाणीं मन निर्मिलें गेलें. नंतर त्या मनानें प्रजापतीला निर्माण केलें. प्रजापतीनें प्रजा निर्मिल्या. तें हें केवळ मनाच्या च ठायीं पूर्णपणें प्रतिष्ठित होतें. हें जें सर्व कांहीं आहे तें हें रोजच्या रोज प्रतिक्षणीं उत्तरोत्तर वृद्धि पावणारें 'श्वोवस्यस' नामक ब्रह्म होय.

“व्युच्छन्ती व्युच्छन्त्यस्मै वस्यसी वस्यसी व्युच्छति । प्रजायते प्रजया पशुभिः । प्र परमेष्ठिनो मात्रामाप्नोति । य एवं वेद (१०), इति । ”

याप्रमाणें असताच्या ठायीं प्रादुर्भूत झालेल्या मनापासून तों श्वोवस्यस नामक ब्रह्मापर्यंत जो सृष्टीची उत्पत्ति आणि वृद्धि जाणतो त्याला रोजच्या रोज प्रभातकारक देवता अधिकाधिक वृद्धींत उदय पावून कल्याणकारक होतात. तो इहलोकीं प्रजा आणि पशु यांनीं संपन्न होत्साता परलोकीं परमेष्ठीच्या ऐश्वर्याची जेवढी कांहीं मात्रा म्हणजे मर्यादा आहे तेथपर्यंत जाऊन पोंचतो.

उपसंहार

हा कामस्वरूप बंधक रश्मि म्हणजे धागा किंवा दोरा ह्या जगतामध्यें आडवाउभा सर्वत्र पसरून राहिला आहे. तो खरोखर अधोभागीं पसरला म्हणावा तर उपरिभागीं हि पसरलेला आहे. त्याला अनुसरून रेतोधा म्हणजे रेतबीज धारण करणारी क्षेत्रभूमि आहे व महिमान म्हणजे गुणानें अतिमोठें असें तें रेतबीज हि आहे. त्या दोहोंत रेतोधा जी स्वधा ती अवरस्थळीं आहे व महिमानाची प्रयति परस्थळीं आहे.

हा सदसतांना बांधणारा म्हणजे ईशाला जगताशीं जोडून देणारा कामविकाराचा धागा ह्या जगडव्याळ विश्वकोटरांत सर्वत्र भरून राहिला आहे. इतका कीं त्यानें व्यापिली नाहीं अशी कोठें हि किंचित् जागा मोकळी नाहीं. म्हणून च या द्वंद्वमय सृष्टींत जें अधोपरींचें द्वंद्व आहे त्यांतील प्रत्येक कोटींत तो सारखा पसरला आहे. म्हणजे तो जसा अधोभागीं असणाऱ्या पदार्थांचे ठायीं व्यापून आहे तसा च उपरिभागीं वर्तणाऱ्या पदार्थांचे ठायीं हि व्यापून आहे. असे पदार्थ रेतोधा आणि महिमान हे होत. रेतोधा म्हणजे रेतबीज धारण करून त्याला फलद्रूप करणारी क्षेत्रभूमि. ती स्त्रीदेहाचे ठिकाणीं तिच्या जननेंद्रियांत वास करते. महिमान हें गुणानें अति मोठें साक्षात् रेतबीज च होय. तें पुरुषदेहाचे ठिकाणीं त्याच्या जननेंद्रियांत कामविकाराबरोबर उद्भव पावतें. त्या दोहोंचा यथायोग्य संगम झाल्यावांचून गर्भाची फलनिष्पत्ति होत नाहीं. पण त्याकरितां स्त्रीपुरुषदेहांचें मैथुनकर्म घडावें लागतें. अशा मैथुनकर्मांत रेतोधा जी 'स्वधा' म्हणजे स्त्रीचें स्त्रीत्व धारण करणारी तिची तनु ती खालीं व तिच्यावर पुरुषाची 'प्रयति' म्हणजे त्याच्या स्वत्वाची प्रक्रिया योग्यरीतीनें घडून आली कीं तिला इष्ट अशी रेतप्राप्ति होते. म्हणून च येथें 'स्वधा अवस्तात्' व 'प्रयतिः परस्तात्' म्हणजे स्त्री अधोभागीं व पुरुष ऊर्ध्वभागीं असें यथार्थ निवेदन केलें आहे.

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

कामरूप हा तिरका धागा व्यापी जगताला
खालिं पसरतो तरी व्यापितो वरच्या भागाला ।
रेतधारि जें क्षेत्र असें तें महिम्या समवेत
खालीं पडते स्वधा तिजवरी प्रयति ठाण घेत ॥ ५ ॥

॥ अथ षष्ठी ॥

को अद्धा वेद क इह प्र वोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेना-
था को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

कः । अद्धा । वेद । कः । इह । प्र । वोचत् । कुतः । आऽजाता । कुतः । इयं । विऽसृष्टिः । अर्वाक् । देवाः । अस्य । विऽसर्जनेन । अथ । कः । वेद । यतः । आऽबभूव ॥ ६ ॥

तै० ब्राह्मणपाठ

को अद्धा वेद क इह प्रवोचत् । कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः । अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनाय । अथा को वेद यत आ बभूव ॥

येथें ऋक्पाठ आणि तैत्तिरीय पाठ यांत एकाशब्दामध्यें फरक आहे. जेथें ऋक्पाठांत विसर्जनेन असें पद आहे तेथें तैत्तिरीय पाठांत विसर्जनाय असा पाठभेद आहे. त्यायोगें थोडा स्वरांत फरक आहे, अर्थांत फारसा नाहीं. बाकी सर्व एक च आहे.

कः अद्धा वेद ? कः इह प्रवोचत् ? कुतः आजाता ? इयं विसृष्टिः कुतः ? देवाः अस्य विसर्जनेन अर्वाक्; अथ यतः आबभूव कः वेद ?

कः= कोण; कोण ज्ञाता पुरुष; कोण मनीषी कवि.

अद्धा= पारमार्थ्येन; सत्यत्वानें; निश्चितार्थानें; साक्षात्कारें करून.

वेद= जानाति; अवगच्छति; जाणतो.

इह = अस्मिन् लोके; या लोकीं; या मानव लोकीं.

प्रवोचत् = प्रब्रूयात; सत्यार्थानें सांगूं शकतो; निश्चितार्थानें बोलूं शकतो.

कः अद्धा वेद, कः इह प्रवोचत् ? = अगदीं खात्रीपूर्वक कोण जाणतो व येथें कोण सांगूं शकतो ? येथें कोणी खात्रीपूर्वक जाणणारा नाहीं व सांगणारा नाहीं. आतां जाणावयाचें काय व सांगावयाचें काय असें विचारितां मागील पांच ऋचांत मिळून ज्या सदसदातीत एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्वापासून हें सकल सद्रूपी नाना द्वंद्वमय जगत् निर्माण झालें व त्या द्वंद्वाला बांधून टाकणारा कामरूपी रश्मि सर्वत्र व्यापून राहिला म्हणून निवेदन केलें त्या संपूर्ण निर्मितीचें यथार्थ स्वरूप काय ? परंतु याचें उत्तर निश्चितपूर्वक कोण देऊं शकेल ? म्हणून पुढें म्हटलें—

कुतः = कोठून; कोणापासून कोणत्या निमित्तकारणापासून (Efficient or instrumental cause).

आजाता = समंतात् जाता; प्रादुर्भूता; आसमंतात् म्हणजे सर्व बाजूंनीं, दश दिशांनीं विनटली, जन्मास आली, प्रादुर्भाव पावली, उत्पन्न झाली.

इयं = ही दृश्यमान्, दिसणारी, पंचज्ञानेंद्रियांना गोचर होणारी.

विसृष्टिः = विविधा भूतभौतिकभोक्तृभोग्यादिरूपेण बहुप्रकारा सृष्टिः; ही नानाविध द्वंद्वमय पदार्थांनीं ओतप्रोत भरलेली सृष्टि.

कुतः = कस्मात् उपादानकारणात्; कोणत्या उपादान वा द्रव्यकारणापासून (Material cause).

इयं विसृष्टिः कुतः, कुतः आजाता = ही विविध द्रव्यांनीं भरलेली सृष्टि कशापासून उत्पन्न झाली म्हणजे कोणत्या उपादानकारणापासून, व कोणापासून उत्पन्न झाली म्हणजे कोणत्या निमित्तकारणापासून ? अर्थात् हिचा निर्माणकर्ता कोण, व त्यानें घेतलेलें निर्मितीला साधन काय ? या दोन्ही प्रश्नांचें उत्तर सम्यक् रीतीनें जाणून तें उत्तम प्रकारें विस्तरशः कोण देऊं शकतो ? मानवांत तर कोणी दिसत नाहीं पण देवांत तरी कोणी आहे कां ? म्हणून म्हटलें—

देवाः = स्वर्गांत निवास करणारे इंद्रवरुणादि साध्यदेव.

अस्य = ह्या जगताच्या.

विसर्जनेन वा विसर्जनाय = ह्या विविध भूतभौतिक जगताचें जें सर्जन म्हणजे निर्मिति त्या निर्मितीच्या. येथें या दोन्ही त्रितीया वा चतुर्थी विभक्ति षष्ठीचा अर्थ दर्शवितात.

अर्वाक् = अर्वाचीन; आलीकडचे; सृष्ट्युत्पत्तीच्या नंतरचे.

देवाः अस्य विसर्जनेन अर्वाक् = देव हि ह्या सृष्टीच्या उत्पत्ती नंतर च जन्मलेले आहेत. मग त्यांना तरी आपल्या उत्पत्तिपूर्वीच्या कालांतील तिचें ज्ञान असणें कसें शक्य आहे ? व जर त्यांना तिचें ज्ञान होणार नाहीं तर ते तरी तिजबद्दल काय सांगणार ? स्वतः देव झाले तरी ते सुद्धां ह्या अन्नमय जगतांत मनुष्याप्रमाणें च सर्वथैव गुरफटलेले आहेत. मनुष्य हा जसा 'अत्ति' आणि 'अद्यते' म्हणजे खातो आणि खाल्ला जातो त्या च प्रमाणें देवांत हि अग्नि हा 'अन्नाद' म्हणजे अन्न खाणारा भोक्ता, व सोम हा 'अन्न' होणारा भोग्य गणला जातो. एकूण ह्या सृष्टीच्या नियमांतून कोणी मानव वा देव सुटला नाहीं हें खरें.

अथ = एवं सति; असें असल्याकारणानें, म्हणजे देवांची सुद्धां मानवासारखी च गति असल्याकारणानें, म्हणजे दोघांना हि ह्या सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधीं सारखें च अज्ञान असल्याकारणानें.

यतः=ज्यापासून; ज्या मूलकारणापासून; ज्या आदिद्रव्यापासून.

आबभूव = समंतात् बभूव; आजायत; सर्व बाजूंनीं होतें झालें, किंवा जन्मास आलें.

कः वेद=कोण जाणतो ? कोणी जाणत नाहीं; देव नाहीं आणि मानव तर नाहीं च नाहीं.

अथ यतः आबभूव कः वेद ? = अशी परिस्थिति असल्याकारणानें म्हणजे देव आणि मानव ह्यांच्या पलीकडे फार पूर्वी ह्या सृष्टीची सर्व बाजूंनीं म्हणजे दाही दिशांत एकदम उत्पत्ति झाली असल्याकारणानें तिचें आदिकारण म्हणजे तिचा निर्माणकर्ता किंवा जन्मदाता जनक कोण जाणतो ? कोणी जाणत नाहीं.

कोण खरोखर जाणतो ? कोण येथें बोलूं शकतो ? कोणापासून सर्व बाजूंनीं जन्मास आली ? ही विविध रूपांची सृष्टि कशापासून उद्भवली ? देव सुद्धां ह्या सृष्ट्युत्पत्तीच्या आलीकडचे आहेत. मग ती ज्यापासून समंतात् प्रादुर्भूत झाली त्याला कोण जाणतो ?

या ऋचेमध्यें सदर सूक्तांतील शेवटच्या दोन ऋचांचें तिसरें प्रकरण सुरू होतें व तें पुढील ऋचेंत संपतें. पहिल्या दोन ऋचांच्या प्रकरणांत सृष्ट्युत्पत्तीच्या पूर्वकालाचें म्हणजे कालातीताचें वर्णन केलें. त्यांत आरंभीं सृष्टींतील पहिल्या अनशन भागाला धरून असत् नाहीं आणि सत् नाहीं, रज नाहीं आणि त्या पलीकडचें त्याला आवरण घालणारें परव्योम नाहीं असें म्हटलें. मग त्याला अनुसरून आवरक आणि आवार्य हें द्वंद्व आलें व त्यांत सुख देणारा व सुख घेणारा हें द्वंद्व उमटलें. आवरक वस्तु सुख देणारी असते व आवरणीय किंवा आवार्य वस्तु सुख पावणारी असते. म्हणून म्हटलें, त्यावेळीं आवरक वस्तु च नव्हती. मग अशा स्थितींत कोणाच्या कसल्या शर्माची म्हणजे सुखाची वा कल्याणाची वार्ता असणार? कोणाच्या नाहीं. अर्थात् असा हा येथें द्वंद्वांतील एकेक कोटी घेऊन आणि तिचा निषेध करून पूर्ण द्वंद्वाभाव दर्शविला. अशा द्वंद्वाभावाच्या निदर्शनांत ओळीनें तीन द्वंद्वें घेतलीं,—(१) असत् आणि सत्, (२) रज आणि व्योम, व (३) आवरक आणि आवार्य. त्यांची आनुपूर्वी आणि अनुक्रम पाहण्यासारखे आहेत. पहिलें द्वंद्व सृष्ट्युत्पत्तीच्या प्राक्कालांतील अस्तिनास्तींचें आहे. येथें प्रथम ही गोष्ट स्पष्टपणें सांगितली पाहिजे कीं हें सूक्त जगताचें मिथ्यात्व मानीत नाहीं. जगत् जसें आहे तसें सत्य आहे. तें विवर्त नाहीं, माया नाहीं, मोह नाहीं, स्वप्न नाहीं, मृगजळ नाहीं, आणि अद्वैतवेदान्ताचा भ्रम नाहीं. फक्त त्याची उत्पत्ति कोठून कशी झाली याबद्दल काय ती या तिसऱ्या प्रकरणांत शंका प्रदर्शित केली आहे आणि ती यथायोग्य आहे. तसा च या सूक्तांत जसा

गौडपादाच्या अलातवादाचा ध्वनि नाहीं तसा अजातवादाचा हि नाहीं. सृष्टि एकवेळ नव्हती; ती आतां आहे. अर्थात् ती जन्म पावली आहे. मात्र तिचा कर्ता कोण (निमित्तकारण), व ती कोणत्या द्रव्या-पासून केली गेली (उपादानकारण) हा प्रश्न आहे. म्हणजे येथें शंका जी आहे ती कर्त्याबद्दल आहे, कृताबद्दल नाहीं. तें 'सुकृत' आहे, पण कोणाचें? त्याचें ज्ञान होणें मनुष्याला शक्य आहे कां? सारांश, सृष्टि जन्म पावण्यापूर्वी ती असणें शक्य नव्हतें हें खरें. पण तिचा कोणी तरी जन्मदाता असला पाहिजे. तो कोण होता? याचें उत्तर कोणाला च देतां येणार नाहीं. हा या तिसऱ्या प्रकरणाचा विषय आहे. म्हणून पहिल्या प्रकरणांतील पहिल्या मंत्रांत हें अस्तिनास्तींचें पहिलें च द्वंद्व घेतलें व त्यांत प्रथम 'न असत् आसीत्' असा अस्तिपूर्व नास्ति-कोटीचा निर्देश करून नंतर 'न सत् आसीत्' अशी अस्तिकोटी दर्शविली. पुढें जन्मोत्तर अस्तिभावांतील रज आणि व्योम हें द्वंद्व घेतलें आणि त्याचा हि या तदानींतन काळांत निषेध केला. त्यावेळीं रज नव्हतें आणि पलीकडचें व्योम हि नव्हतें. जेथें अस्तित्व च नव्हतें तेथें रज आणि व्योम तरी कोठून असणार? आतां येथें पूर्वीचा अनुक्रम बदलून म्हणजे आवरक अगोदर आणि आवार्य नंतर घ्यावयाचे ते न घेतां रज आणि व्योम यांत आवार्य अगोदर आणि आवरक नंतर घेतले तें केवळ सृष्ट जगताच्या अपेक्षेनें होय. कारण सृष्ट जगतांत रजाचा साक्षात्कार प्रथम होऊन नंतर व्योमाचें अनुमान करतां येतें. याप्रकारें मूळारंभीं हीं दोन द्वंद्वें घेऊन व त्यांतील आवरकावार्य संबंधाला अनु-लक्षून सुखाचा निर्देश करून शेवटीं त्या काळीं गहन व गंभीर अंभ कोठें होतें असा प्रश्न केला व ऋचा संपविली.

या प्रश्नांत सृष्टीला जी अंभाची उपमा दिली व तें गहनगंभीर म्हटलें त्यांत त्या सृष्टीचें यथार्थ विशालत्व दर्शविलें. हें च अंभ पुढें तिसऱ्या ऋचेंत सलिल म्हणून आलें आहे. व त्याचा अन्य ठिकाणीं 'आप आदौ ससर्ज' असा आप शब्दानें निर्देश झाला आहे. आतां हे

तिन्ही शब्द जरी एका च पाण्याचे वाचक असले तरी त्यांत गुणानें भेद आहेत. अंभ हें सुखकारक ध्वनिदर्शक आहे. म्हणून प्रथम सुखाशीं संबद्ध असलेल्या आवरक-आवार्याचें द्वंद्व घेतल्यानंतर त्याला साजेल असा हा सृष्टीचा भव्य पसारा त्या अंभ शब्दानें निर्दिष्ट केला, व पुढें तिच्या साक्षात् जन्मकथनाचे वेळीं तें तमांत झांकून गेलेलें सळसळणारें गतिमान् जगत् 'सलिल' या शब्दानें संबोधिलें. कारण सलिल या शब्दांत गतीचा—आणि अति तीव्र गतीचा—अर्थ मुख्य आहे. या दोन्ही शब्दांहून 'आप' हा शब्द निराळा आहे. तो हि गति च दर्शवितो. पण ती अधोभागीं उतरणीवर वाहणारी विशिष्ट गति असते. अर्थात् ती सृजनकार्यांत मूर्धस्थानाकडून तळस्थानाकडे उतरतांना साहजिक च 'आप' या संज्ञेला पात्र होते. सारांश, पहिल्या ऋचेंत जगत्पूर्वकाळीं जगताला अनुलक्षून तें सुखकारक ध्वनि करणारें गहन आणि गंभीर अंभ नव्हतें असें सांगून त्या पुढील दुसऱ्या ऋचेंत जीवसृष्टींतील मृतामृताचें द्वंद्व घेतलें व त्याचा व्यक्तिशः निषेध करून रात्र आणि दिवस हे कालाचे विभाग नव्हते असें सांगितलें. व त्याचें कारण हे कालविभाग समजण्याचें मुख्य चिन्ह जो सूर्यचंद्रांचा उदय तो त्याकाळीं झाला नव्हता हें सूचित करून दिलें. येथें आतां हीं दोन्ही मृत्युदर्शक आणि कालदर्शक द्वंद्वें जीवसृष्टींतील असल्याकारणानें त्यांचे अनुक्रम आणि आनुपूर्वी सरळ आहेत. म्हणजे येथें जीवप्राण्याला अनुलक्षून मृत्यु आणि अमृत हें द्वंद्व प्रथम आणि नंतर अधिक व्यापक रात्र आणि दिवस हें द्वंद्व घेऊन त्यांत आवरक अगोदर आणि आवार्य नंतर निदर्शित केलें आहे. येथें सुखासिद्धि किंवा कल्याणप्राप्ति ही आवार्याला धरून असते हें पुन्हा आणखीं निराळें सांगावयास नको च. याप्रमाणें द्वंद्वांतील प्रत्येक कोटीचा निषेध केल्यानंतर जो प्रश्न उरतो तो हा कीं मग अशा स्थितींत कांहीं होतें कां? का कांहीं च नव्हतें? याचें उत्तर कांहीं च नव्हतें असें नाहीं. कांहीं तरी होतें हें खास. कारण त्यावांचून ह्या नामरूपात्मक सृष्टीचा जन्म होणें शक्य नव्हतें. पण तें सर्वस्वी तिच्या बाहेर असल्याकारणानें

कोणत्या हि नामानें संबोधिलें जाण्यासारखें नव्हतें. मग त्याचें अस्तित्व ठरवावयाचें कसें? त्याला एक च मार्ग. तो न्यायशास्त्रांतील उपमान-प्रमाण घेऊन. कारण तें सर्वथैव प्रत्यक्षाला अगोचर, अनुमानाला अतर्क्य, आणि शब्दाला अनिर्वचनीय असणार हें उघड आहे. म्हणून प्रथम अजी-वसृष्टि घेतली व तींतील द्वंद्वांचा निषेध करून ह्या गहन आणि गंभीर अंभस्वरूप सृष्टीचें नास्तित्व दर्शविलें; आणि नंतर जीवसृष्टि घेतली व तींतील द्वंद्वांचा निषेध करून तेथें जीवधारण करणाऱ्या प्राणिमात्राचें अस्तित्व ज्या विशिष्ट प्राणनकर्मानें ठरतें तें उपमानजागीं योजलें व तद्द्वारें त्या सृष्टीच्या जनकाचा ठाव घेतला. अर्थात् आतां तें जनकतत्त्व आपल्या कारणभावानें सृष्टीच्या पूर्वी होतें. तें निश्चितार्थानें अस्तित्वांत होतें. तें जीवसृष्टींतील प्राणिदेहाच्या श्वसनकर्माप्रमाणें श्वसन करून अस्तित्वांत होतें. तें वायुविरहित श्वसन करून अस्तित्वांत होतें. तें स्वबलानें वायु-विरहित श्वसन करून अस्तित्वांत होतें. तें एक च एक स्वबलानें वायुविर-हित श्वसन करून अस्तित्वांत होतें. तें अद्वितीय एक च एक स्वबलानें वायुविरहित श्वसन करून अस्तित्वांत होतें.

पहिल्या प्रकरणांतील पहिल्या ऋचेंत सृष्टि निमार्ण होण्यापूर्वी गहन आणि गभीर अंभ कोठें होतें असा प्रश्न करून दुसऱ्या ऋचेंत जरी तें अंभ नसलें तरी त्याचा जो कोणी निर्माणकर्ता होता तो कसा असावा हें दर्शविलें. या दोन्ही ऋचांतील शेवटच्या दोन दोन ओळी एकमेकींना प्रतिपूरक आहेत त्या येणेंप्रमाणें—

‘किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्’<—>‘आनीदवातं स्वधया तदेकं’
‘अंभः किमासीत् गहनं गभीरम्’<—>‘तस्माद्धान्यन्न परःकिंचनास’

पहिल्या ऋचेंत ‘आवरीव’ कोठें कोणाच्या सुखाकरितां होतें असा प्रश्न केला व त्याला उत्तर दुसऱ्या ऋचेंत तें सर्वावरक एक च एक आत्मतत्त्व आपल्या बलानें वायुविरहित श्वसन करीत होतें असें दिलें. तसें च पुढें

पहिल्या ऋचेंत गहन आणि गभीरं अंभ कोठें होतें असें विचारलें व त्याचें उत्तर दुसऱ्या ऋचेंत त्या एक च एक स्वयंभु आत्मतत्त्वांवांचून त्याच्या पलीकडे दुसरें कांहीं नव्हतें असें देऊन तें सळसळणारें अंभ त्या च आत्म्याच्या ठायीं त्याच्या पोटांत होतें असें सुचविलें व पुढें दुसऱ्या प्रकरणांत तें त्याच्या तपःसामर्थ्यानें एक च एक जन्मास आलें असें स्पष्ट करून सांगितलें— ‘ तपसस्तन्महिना जायतैकम् । ’ तथापि तें जन्मास येण्याच्या वेळीं त्याच्या जन्मदात्याची स्थिति कशी होती ? तर तो केवळ तमोभूत तमःस्वरूप होता व त्याच्या तमांत तें मूळ सलिल सर्वप्रकारें ओळखूं न येण्यासारखें झांकून गेलेलें होतें—‘ तम आसीत्तमसा गूहळ-मग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् । ’ आतां त्याला आरंभीं जी ही तमः-स्वरूपाची तुच्छ स्थिति प्राप्त झाली ती त्याच्या पहिल्या मनःकामने-बरोबर होय हें उघड आहे. त्याच्या अगोदर तो तम नव्हता आणि अतम हि नव्हता; कारण असत् नव्हता आणि सत् नव्हता, मृत्यु नव्हता आणि अमृत नव्हता. अर्थात् तो तमातमांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व होता. येथें प्रथम त्या सदसतादि द्वंद्वांच्या पलीकडच्या निर्द्वंद्वाचा ठाव घेण्यांत आला. म्हणजे त्यावेळीं जरी असत् नव्हतें व सत् नव्हतें, मृत्यु नव्हता व अमृत नव्हतें तरी एक विशिष्ट एकेमद्वितीयं स्वरूपाचें तत्त्व होतें. तें आपल्या स्वधेनें वायुविरहित श्वसन करीत होतें. त्याला कांहीं नांव देतां येण्या-सारखें नव्हतें. कारण तें नामरूपांच्या पलीकडे अक्षरशः निर्नाम आणि निरूप होतें. पुढें त्याला जीं आत्मा, ब्रह्म, परब्रह्म, परमात्मा इत्यादि नांवें प्राप्त झालीं, व तें अक्षर आहे, अव्यक्त आहे, अनादिमत् आहे, अमृत आहे इत्यादि प्रकारें जें त्याचें गुणवर्णन होऊं लागलें तें केवळ जगताच्या द्वांद्विक स्वरूपाकडे पाहून सर्वथा जगताच्या अपेक्षेनें होय. कारण सत् आणि असत्, मृत्यु आणि अमृत, क्षर आणि अक्षर, आदि आणि अंत हीं सर्व द्वंद्वें जगत् निर्माण झाल्यावर जगतांत च प्रादुर्भाव पावणारीं आहेत. मग जें जगताच्या पूर्वीं ‘ न सत्तन्नासदुच्यते ’ अशा स्वरू-पाचें होतें तें ‘ अनादिमत्परंब्रह्म ’ आहे, तें जाणण्यास योग्य आहे, कारण

तें जाणल्यानें ज्ञात्याला अमृताचा लाभ होणारा आहे—'ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते' अशा प्रकारची त्याच्या संबंधीं जी भाषा उत्पन्न झाली ती केवळ जगताकडे पाहून च होय. सारांश, मूळारंभीं तें सत् नव्हतें, असत् नव्हतें, अमृत नव्हतें, मृत्यु नव्हतें, पण आतां जगन्निर्मितीनंतर मात्र तें एकदम दोन्ही दोन्ही कोटी मिळून सदसत् व मृतामृत झालें; म्हणून म्हटलें,—'अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन।' तथापि पुनः तें सदसतांच्या पलीकडे 'अक्षर' होतें—'त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत्।'

एवंविध या द्वांद्विक विचारसरणीप्रमाणें आरंभीं जें त्याचें पहिलें प्रकटीकरण झालें तें तमांत झालें. त्यानंतर मागाहून तेजाचा उदय होऊन द्वंद्वांतील सदसत्, मृतामृत कोटी पूर्णपणें प्रादुर्भाव पावल्या. मग आतां साहजिक च पुढें प्रश्न निघाला कीं त्या सदसतादि द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटींना बांधणारा रश्मि कोणता असावा? तर त्याचें उत्तर तो रश्मि 'काम' होता असें देण्यांत आलें. हा काम त्या मूळ परब्रह्मस्वरूप परमात्म्याच्या 'एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय' अशी कामना करणाऱ्या मनाचे ठिकाणीं प्रथमपासून च जें रेत होतें त्या रेतांत गूढ वास करीत होता. तो सृष्टीच्या आरंभीं एकदम चोहोंबाजूंनीं आविर्भूत झाला व त्यानें हें जग पूर्णपणें अन्तर्बाह्य व्यापून टाकलें. अर्थात् तो खालीं काय किंवा वर काय, दोहोंकडे असणाऱ्या वस्तूंच्या ठायीं सारखा च कार्यकारी झाला. आतां या कामदेवाच्या राज्यांत खालींवर किंवा अधोपरि काय असतें तर रेतोधा आणि महिमान म्हणजे क्षेत्र आणि बीज, व स्वधा आणि प्रयति म्हणजे स्त्री आणि पुरुष हीं द्वंद्वें होत. म्हणून म्हटलें—'रेतोधा आसन् महिमान आसन्, स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात्।' तात्पर्य, ही एकंदर सृष्टिनिर्मितीची कहाणी आहे. अशा प्रजानिर्मितीच्या कामीं ज्या तीन मुख्य बाबी असतात त्या मन, रेत आणि काम ह्या होत. त्यांचें स्वरूप दुसऱ्या प्रकरणांतील 'कामस्तदग्रे' या दुसऱ्या ऋचेंत दर्शवून तिसऱ्या ऋचेंत त्या कामाची व्याप्ति आणि

कार्याची दिशा सांगितली व तें प्रकरण तितक्यांत च संपविलें. अशा कामाला अधिष्ठानभूत तो मूळचा एक च एक परमपुरुष असून चालत नाहीं तर त्याच्या बरोबर त्याची अर्धांगी मूलप्रकृति असावी लागते. या प्रकृतीला गीतेनें 'महद्ब्रह्म' ही संज्ञा दिली आहे व ती त्याची गर्भीभवन पावून आपला आपण आपल्या च प्रजेंत प्रसूतीनें संभव करून घेण्याची 'महद्योनि' म्हटली आहे. तींत त्याचा होणारा जो आद्यगर्भ-संभव तो मागें सांगितलेला 'क' नामक हिरण्यगर्भ होय. या हिरण्य-गर्भापासून पुढें जो अखिल भूतमात्रांचा जन्म होतो त्या जातभूतांचा तो एक च पति होऊन राहतो—'भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्'—आणि म्हणून त्याला प्रजापति ही संज्ञा प्राप्त होते. तथापि तो मूळचा अव्यक्तभावांतील ब्रह्मसंज्ञित केवळ व्यक्तभावांत देवत्व पावत असल्या-मुळें साहजिक च ब्रह्मदेव या नांवाला पात्र होतो. आतां ब्रह्म ही संज्ञा जशी त्या मूल पुरुषाला लागू पडते तशी च त्याच्या मूल प्रकृतीला हि लागू पडत असल्याकारणानें भगवंतांनीं गीतेंत स्पष्ट सांगितलें कीं, जगतां-तील ज्या सर्व योनींच्या ठायीं सकल मूर्तिजातांचा संभव होतो त्या सर्वांत ब्रह्म ही महद्योनि आहे व मी त्या ठिकाणीं रेतबीज स्थापन करणारा सर्वांचा बीजप्रद पिता आहे.

—'मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहं ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥
सर्वयोनिषु कौंतेय मूर्तयः संभवंति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥"—

अर्थात् ती माझी प्रकृति रेतोधा म्हणजे बीज पेरण्याचें क्षेत्र आहे व मी साक्षात् महिमान म्हणजे बीज आहे; ती स्वधा आहे, मी प्रयति आहे; ती अवस्तात् म्हणजे अधोभागीं राहणारी आहे, मी परस्तात् म्हणजे उपरिभागीं चढणारा आहे. याप्रकारें सदर नासदीयसूक्ताच्या किंवा अधिक सयुक्तिक कामदेवसूक्ताच्या अनुरोधानें भगवद्गीतेनें द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचे तत्त्व कसें जागोजाग विशद केलें आहे हें वर जीं तींतून अनेक अवतरणें

उद्धृत केलीं आहेत त्यांवरून तर चांगलें च सिद्ध होण्यासारखें आहे, पण तिनें सृष्टिनिर्मितीचा हि विचार जो शुद्ध कामशास्त्रदृष्ट्या केला आहे तो मागील मंत्रावरील निरूपणांत जसा विस्तारपूर्वक दर्शविला आहे तसा च केवळ त्याला सर्वथा पुष्टिकारक होईल असा असल्याचें वरील श्लोकद्वयावरून स्पष्ट दिसून येणार आहे.

आतां पहिलें प्रकरण आणि दुसरें प्रकरण यांतील ऋचांची परस्पर तुलना करून पाहतां पहिल्या ऋचेला तिसरी ऋचा व दुसऱ्या ऋचेला चौथी ऋचा सर्वथैव ओळीला ओळ अशा प्रकारें विरोधक असलेल्या दिसून येणार आहेत. याचें कारण हें कीं, पहिल्या प्रकरणांत जो सर्वत्र नास्तीचा पाढा वाचला आहे त्याला दुसऱ्या प्रकरणांत अस्तिपक्षाचें उत्तर आहे. हा विरोध त्या ऋचा समोरासमोर समांतर ठेवून पाहिल्या म्हणजे तेव्हां च लक्षांत येण्यासारखा आहे. जसें:—

प्रकरण १ लें		प्रकरण २ रें
नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् । किमावरीवः कुह कस्य शर्मन् अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥	वि रु द्ध	तम आसीत्तमसा गूळ्हमग्रेऽ प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् । तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत् तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥३॥
न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः । आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥२॥	वि रु द्ध	कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् । सतो बंधुमसति निरविंदन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥४

'तदानीं' म्हणजे त्या जगत्पूर्वकाळीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; रज नव्हतें व त्या पलीकडचें व्योम हि नव्हतें. मग आवरक—आवार्य तरी कोणाच्या सुखाकरितां कोठून असणार? कारण मूळ गहन व गंभीर अंभ च कोठें नव्हतें. तर आतां तद्विरुद्ध 'अग्रे' म्हणजे जगदारंभकाळीं तम होतें व त्या तमांत हें सद्रूप जगत् खालें बुडून गेलेलें होतें. अर्थात्

अशा ह्या अप्रकेत सलिलांत जर रजव्योमादि सर्व च कांहीं आवरका-वार्य झांकून राहिलें असलें तर नवल कसचें ? हें तमानें अंभाला झांकणें म्हणजे तुच्छानें आभूला झांकण्यासारखें च होतें. तें केवळ आपल्या तपःसामर्थ्यानें एक च एक बाहेर उदयास आलें. म्हणजे त्यानें जें तप आरंभिलें त्या तपांत जसजसें तें तापत चाललें तसतसें तम हटत जाऊन समंतात् काश पसरूं लागला व त्या आकाशाच्या उजेडांत तुच्छ उडून आभूला व्यक्तता प्राप्त झाली. तसें च पुढें 'तर्हिं' म्हणजे जगदारंभणा-पूर्वी मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें, व अहोरात्रींचें कसलें च प्रकेत हि नव्हतें. मग होतें तरी काय ? तर तें एक च एक आपल्या स्वधेनें श्वसन करीत होतें. त्याच्याशिवाय त्याच्या पलीकडे अन्य कांहीं नव्हतें. ही जगत् जन्मास येण्यापूर्वीची स्थिति झाली. तर आतां जगताचें मुख उदित झाल्याबरोबर सर्वत्र कामाचा संचार दिसूं लागला. कारण तो ज्या मनानें ही जगत्सृजनाची कामना धारण केली त्या आद्य मनाच्या रेताच्या ठायीं प्रथमपासून च ठाण घेऊन बसलेला होता. अशा काम-देवानें ह्या सत्स्वरूप जगताला त्या मूळच्या असत्स्वरूप एकमेवाशीं बांधून टाकलेलें ज्ञात्यांनीं खोल विचारांतीं आपल्या मनाशीं ठरविलें. येथें प्रथम सदसत् आणि रजोव्योम यांच्या विरुद्ध फक्त मूळारंभींचें तम घेतलें व त्या तमांत हें संपूर्ण जगत् गूढ झांकून गेलें होतें म्हणून सांगि-तलें. त्यानंतर पुढें मृत्युअमृत्यु आणि अहोरात्र यांच्या विरुद्ध मनाच्या रेताच्या ठायीं प्रथमपासून असलेला काम घेतला व तो सदसतांना जोडणारा मधला दुवा आहे असें दर्शविलें. कारण उघड आहे. शुद्ध भौतिक जगतांत किंवा अनशन सृष्टींत तम आणि तेज व त्यांना अनु-सरून रज आणि व्योम यांना महत्त्व आहे; तर जीवजगतांत किंवा साशन सृष्टींत मनाचा प्रथम विकार जो रेताच्या ठायीं असलेला काम त्याचा उदय झाल्याबरोबर मृत्यु आणि अमृत्यु ह्या जीवावस्था व त्यांना अनुसरून रात्र आणि दिवस हे कालविभाग यांना च सर्व महत्त्व येणारें आहे. कामाचा महिमा असा आहे कीं जसा तो स्वतः मरून

उज्जीवित होतो तसा जीवप्राण्याला मारून अमरत्वाला नेतो. पण तें अमरत्व त्या जीवाच्या प्रजेमध्यें असतें. कारण म्हटलें आहे— 'प्रजामनुप्रजायसे। तदु ते मर्त्यामृतम्।'— हे मर्त्य प्राण्या, तूं प्रजेमागून प्रजा निर्माण करावीस; कारण त्यांत च तुझें अमृत म्हणजे अमरत्व आहे. असा हा कामदेवाचा अवतार जगताची संतति अविच्छिन्न राखून प्रजेच्या अभिवृद्धींत त्या मूळच्या निर्नाम एकमद्वितीयाच्या संपूर्ण मनःकामना सफल करणारा असल्याकारणानें तो सर्वत्र व्यापून रहावा आणि विशेषतः लैंगिक प्रदेशांत त्याचें एकट्याचें च एकमुखी साम्राज्य असावें यांत नवल नाहीं. म्हणून ही त्याची सार्वत्रिक व्याप्ति दुसऱ्या प्रकरणांतील शेवटच्या म्हणजे पांचव्या ऋचेंत निर्दिष्ट करून तें प्रकरण संपविलें. आतां तिसऱ्या प्रकरणांत ज्या दोन शेवटल्या ऋचा आहेत त्यांत ही सृष्टि कशी निर्माण झाली व ती कोणी निर्माण केली या संबंधीं शंका प्रदर्शित करून तिचें साक्षात् ज्ञान कोणास असणें शक्य नाहीं असा सरळ पक्ष मांडला व तत्संबंधीं आपण जी गेल्या दोन प्रकरणांत उपपत्ति दिली तिच्या वांचून हा बिकट प्रश्न सोडविण्यास दुसरा मार्ग नाहीं असें ध्वनित केलें. ह्या प्रकरणांतील अशा दोन ऋचा पहिल्या प्रकरणांतील दोन ऋचांना यद्यपि प्रत्यक्ष पुष्टिकारक वा विरोधक नसल्या तत्रापि त्यांची मांडणी बिंबप्रतिबिंबन्यायानें त्यांच्याशीं किती सुसंबद्ध आहे हें पुढील शेवटच्या ऋचेवरील निरूपणाच्या अंतीं सांगणें योग्य होईल. तूर्त येथें सूक्ताची रचना नीट लक्षांत येण्याकरितां पहिल्या प्रकरणांतील दोन ऋचांशीं साम्याच्या वा वैषम्याच्या तुलनात्मक दृष्टीनें दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणांतील ज्या ज्या ऋचा प्रतिछायारूप दिसणाऱ्या आहेत त्या त्या एकमेकींच्या समोरासमोर मांडून पुढीलप्रमाणें दर्शविल्या असतां पुरें होईल. त्यांत दुसऱ्या प्रकरणांतील शेवटची ऋचा मध्यंतरीं एकटी च एक स्वतंत्र दिसणार आहे. कारण तींत ह्या सृष्टीमध्यें कामदेवाची व्याप्ति किती आहे येवढा च विषय निर्दिष्ट करण्यांत आला आहे.

नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥२॥

तम आसीत्तमसा गूह्ळमग्रेऽ
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥३॥

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बंधुमसति निरविंदन्
हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा॥४॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषा । मधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।
रेतोधा आसन्महिमान आस । न्त्स्वघा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेत : ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥२॥

नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥

को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टि :
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेना–
था को वेद यत आबभूव ॥६॥

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥७॥

उपसंहार

ही विविध रूपांची सृष्टि कोणापासून म्हणजे कोणत्या निमित्त-कारणापासून व कशापासून म्हणजे कोणत्या द्रव्यकारणापासून आस-मंतात् जन्मास आली ? ही गोष्ट सत्यत्वानें कोण जाणतो व येथें ती कोण सांगूं शकतो ? देव जाणत असतील म्हणावें तर ते हि ह्या सृष्टीच्या मागून सृष्टींत च जन्मास आलेले. मग ही सृष्टि ज्या मूळ कारणतत्त्वापासून उदयास आली तें कारणतत्त्व कोणास ज्ञात आहे ? त्याचें ज्ञान कोणास हि नाहीं.

ही पंचमहाभूतात्मक, सप्तपदार्थात्मक, व नवद्रव्यात्मक नानाविध नाम-रूपांनीं युक्त सृष्टि, जी ह्या संपूर्ण दशदिशांना व्यापून राहिली आहे ती कोणा-पासून उदय पावली ? तिचा जन्मदाता कोण हें निश्चितार्थानें कोण जाणतो व तें येथें आम्हां मानवलोकीं कोण सांगूं शकतो ? येथें कोणी आम्हां मानवांत तरी हें जाणणारा व सांगणारा दिसत नाहीं; पण स्वर्गांत निवास करणाऱ्या सर्वज्ञ देवांत तरी कोणी असा आहे का ? तर देवांत हि कोणी नाहीं. कारण देव झाले तरी ते हि ह्या सृष्टीच्या नंतर सृष्टींत च मागून जन्मास आले. मग ते आपल्या पूर्वीच्या अज्ञात गोष्टींबद्दल काय बोलतील ? सारांश, ज्या कोणत्या मूल कारणा-पासून ही विसृष्टि प्रादुर्भाव पावली तें कारण यथार्थत्वानें जाणणारा व निश्चित पूर्वक सांगणारा कोणी मानवांत नाहीं आणि देवांत हि नाहीं. असें हें सृष्टीचें आदिकारण व त्यापासून तिची उत्पत्ति कशी झाली हें सर्व सदैव गूढांत च राहणार यांत कांहीं संशय नाहीं.

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

खरोखरी हें कोण जाणुनी कोण येथ सांगे
कोणापासुनि कशी जन्मली विविध सृष्टि ही आंगें ।
देव जाणते तरि ते आले मागुति जन्माला
जयापासुनी नटली थटली शंका मनुजाला ॥६॥

॥ अथ सप्तमी ॥

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७ ॥

इयं। विऽसृष्टिः। यतः। आऽबभूव। यदि। वा। दधे। यदि। वा। न। यः। अस्य। अधिऽअक्षः। परमे। विऽओमन्। सः। अंग। वेद। यदि। वा। न। वेद ॥ ७ ॥

तै० ब्राह्मणपाठ

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव। यदि वा दधे यदि वा न। यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्। सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥

येथें ऋग्पाठ आणि तैत्तिरीय पाठ दोन्ही एक च आहेत.

इयं विसृष्टिः यतः आबभूव, (सः) यदि वा दधे यदि वा न (दधे),—(इति) यः अस्य अध्यक्षः परमे व्योमन् (तिष्ठति) सः अंग वेद, यदि वा न वेद.

इयं = ही दृश्यमान्.
विसृष्टिः = विविधनामरूपात्मक सृष्टि.
यतः = ज्या मूलभूत आदिकारणापासून.
आबभूव = समंतात् सर्व बाजूंनीं प्रादुर्भूत झाली.
यदि वा = कदाचित्.
दधे = धारण करतो.
यदि वा न (दधे) = कदाचित् धारण करीत नसेल.
यः = जो; जो कोणी.

अस्य = ह्याचा; ह्या सृष्टीचा.

अध्यक्षः = अधिपति.

परमे व्योमन् = परमे व्योमनि; परम अंतरिक्षांत; द्युलोकांत.

सः अंग = सः एव; तो च केवळ.

वेद = जाणत असेल.

यदि वा न वेद = किंवा कदाचित् जाणत नसेल.

इयं विसृष्टिः यतः आबभूव = ही नानाविध भूतभौतिक पदार्थांनीं भरलेली सृष्टि ज्या कोणा परमेश्वरस्वरूप आदिकारणापासून आविर्भाव पावली.

(सः) यदि वा दधे यदि वा न (दधे) = तो परमेश्वर त्या सृष्टीला कदाचित् धारण करीत असेल किंवा कदाचित् नसेल.

यः अस्य अध्यक्षः परमे व्योमन् (परमे व्योमनि स्थितः) = जो ह्या विसृष्टीचा अधिपति परम व्योमनिं म्हणजे उंच अंतरिक्षांत अधिष्ठित आहे.

सः अंग वेद = तो च केवळ त्याला जाणत असेल.

यदि वा न वेद = किंवा कदाचित् जाणत नसेल हि.

येथें ऋग्वेदीय पाठांत ‘ सः ’ या पदाच्या मागें ‘ त ’ कार जोडण्यांत आला आहे त्याचें कारण मागें पांचव्या ऋचेंतील शेवटच्या चरणावरील निरूपणांत एकवार दर्शविलें च आहे. एखाद्या अक्षराच्या मागें दुसरें अक्षर जें लावावयाचें तें उच्चार सुलभ व्हावा म्हणून. अर्थात् हा तकार केवळ उच्चारसौकर्यास्तव होय. त्याला निराळा दुसरा कांहीं अर्थ नाहीं. असा तकार किंवा दकार स्वराच्या मागें येतो, जसें ‘वृद्धिरादैच’ या पाणिनीच्या पहिल्या च सूत्रांत ‘ वृद्धि ’ म्हणजे ‘आ ऐ च’ हें सांगतांना आ आणि ऐ यांच्या मध्यंतरीं दकार घालून आदैच असा उच्चार घडवून आणला. याविषयीं पतंजलीचें वचन असें आहे—‘ अथ मुखसुखार्थस्तकारो दगारोऽपि वा । ’ येथें न् या व्यंजनापुढें स आल्या-

कारणानें पाणिनीच्या नियमाप्रमाणें च जो मध्यंतरीं विकल्पानें तकार लावण्यांत येतो तो ऋग्पाठांत लावला गेला आहे तर तैत्तिरीय पाठांत नाहीं.

इयं विसृष्टिः यतः आबभूव, यदि वा दधे, यदि वा न; यः अस्य अध्यक्षः परमे व्योमन्, सः अंग वेद, यदि वा न वेद ।

या ऋचेचा अर्थ सायणानें ऋग्भाष्यांत एका प्रकारानें व तैत्तिरीय भाष्यांत दुसऱ्या प्रकारानें दिला आहे. ऋग्भाष्यांतील अर्थ येणेंप्रमाणें—"यत उपादानभूतात्परमात्मन इयं विसृष्टि र्विविधा सृष्टिराबभूवाजाता सोऽपि किल यदि वा दधे धारयति यदि वा न धारयति। एवं च को नामान्यो धर्तुं शक्नुयात्। यदि धारयेदीश्वर एव धारयेन्नान्य इत्यर्थः। एतेन कार्यस्य धारयितृत्वप्रतिपादनेन ब्रह्मण उपादानकारणत्वमुक्तं भवति।" येथें शंका ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल नाहीं किंवा सृष्टीच्या निर्मितीबद्दल हि नाहीं, तर त्या ईश्वरानें ही सृष्टि धारण केली आहे किंवा नाहीं याबद्दल आहे. याचें उत्तर ही सृष्टि त्या ईश्वरानें च धारण केली आहे व त्या कारणानें तो तिचें उपादानकारण झाला आहे. येथें या अर्थामध्यें 'सः' हें पद अध्याहृत घ्यावें लागतें पण 'दधे' या क्रियापदाचा अर्थ सरळ होतो—'सोऽपि यदि वा दधे धारयति यदि वा न धारयति.' तथापि तें पद मागील 'यतः' या पदांतून सहज काढतां येतें. आतां सायणानें तैत्तिरीय भाष्यांत जो थोडा निराळा अर्थ केला आहे तो असा—"इयं दृश्यमाना भूतभौतिकरूपा विविधा सृष्टिर्यत उपादानकारणादाबभूव सर्वत्र उत्पन्ना तदुपादानकारणं यदि वा किंचित्स्वरूपं धृत्वा अवतिष्ठते यदि वा तस्य स्वरूपमेव नास्ति तमिमं निर्णयं यो परमेश्वरः अस्य जगतः अध्यक्षः स एव वेद यदि वा सोऽपि न वेद।"—येथें शंका जी घेण्यांत आली आहे ती सृष्टीच्या उपादान कारणासंबंधीं होय, परमेश्वरासंबंधीं नाहीं किंवा सृष्टीसंबंधीं हि नाहीं. कांहींच्या मतें परमेश्वर हा सृष्टीचें केवळ निमित्तकारण आहे, उपादानकारण नाहीं. हें मत द्वैतवादी मध्वाचार्यांचें आहे. कारण ते परमेश्वर

आणि सृष्टि यांत शाश्वत भेद मानतात. प्राचीन ग्रीक द्वैतवादी प्लेटोचें हि मत असें च आहे. उलट, केवलाद्वैतवादी शंकराचार्य व विशिष्टाद्वैतवादी रामानुजाचार्य यांच्या मतें परमेश्वर हा सृष्टीचें उपादानकारण आणि निमित्तकारण दोन्ही आहे. तें च मत येथें प्रस्तुत स्थळीं सायणानें प्रतिपादलें आहे. व तें श्रुतीच्या भावार्थाला धरून जुळणारें आहे. गीतेंत भगवंतांनीं 'तस्य कर्तारमपि मां विध्द्यकर्तारमव्ययम्' या न्यायानें मी सृष्टीचा कर्ता असून अकर्ता आहे असें जें विरोधाभासात्मक म्हटलें आहे त्यांत त्याच्या कर्तृत्वांत निमित्तकारण व अकर्तृत्वांत उपादानकारण समावेश पावत आहे. कारण त्यानें अनेकवार म्हटलें आहे कीं मी जो माझा पुनः पुनः संभव करून घेतो तो प्रकृतिच्या ठायीं आश्रय करून होय. ही प्रकृति म्हणजे सांख्यांची 'प्रधान'नामक स्वतंत्र जड प्रकृति नव्हे तर त्याची स्वतःची चैतन्यस्वरूपी क्रियाशक्ति होय. अशा क्रियाशक्तीच्या द्वारें मी सृष्टीला पुनः पुनः चालना देतो. अर्थात् सृष्टीची साक्षात् निर्माणकर्त्री परमेश्वराची ही एवंरूपा प्रकृति असून तो तिचा स्वामी आहे. म्हणजे प्रकृति ही परमेश्वराचे ठायीं त्याच्या आश्रयानें राहते व सृष्टीची उत्पत्ति प्रकृतीच्या आश्रयानें होते. म्हणून च तो आपणास मी तिचा कर्ता असून अकर्ता आहे असें म्हणवून घेतो. म्हणजे मी तिचा प्रत्यक्ष कर्ता नसून अप्रत्यक्ष कर्ता आहे असें तो सांगतो व त्याबरोबर त्या प्रकृतीला आपणापासून स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व देतो.

आतां येथें थोडें सदर कारणप्रपंचाचें स्पष्टीकरण करणें जरूर आहे. सांख्यतत्त्वप्रणालीप्रमाणें कारणें पंचविध आहेत. तीं 'अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधं। विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम्।' अशीं गीतेंत नमूद झालीं आहेत. त्यांतून आरिस्टॉटल्नें व्यवहाराच्या आर्थिक भूमिकेवर दैव वगळून (१) द्रव्यकारण, (२) रूपकारण, (३) निमित्तकारण, आणि (४) अंतिमकारण, अशीं चार घेतलीं आहेत. गौतमीय न्यायशास्त्रांत (१) समवायीकारण, (२) असमवायी कारण, आणि (३) निमित्त कारण, अशीं तीन

दिलीं आहेत. वेदान्तशास्त्रांत (१) उपादानकारण, आणि (२) निमित्तकारण, अशीं दोन मानलीं आहेत. व इस्लामी धर्मासारख्या अर्धे-रानटी धर्मांत नियति किंवा दैव हें एक च एक कारण धारण करण्यांत आलें आहे. यांपैकीं वेदान्तशास्त्रांतील कारणद्वयांत द्वैती वेदान्त हा परमेश्वर आणि जगत् यांत कायमचें भिन्नत्व मानीत असल्यामुळें परमे-श्वराचे ठायीं एक च निमित्तकारण पाहतो व वैशेषिकांच्या परमाणूंपासून सृष्टीची निर्मिति मानून त्यांत उपादानकारणाचा समावेश करतो. उलट अद्वैत वेदान्त हा 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' मानीत असल्याकारणानें तेथें निराळें उपादानकारण उपस्थित च होऊं शकत नाहीं. म्हणून तो वेदान्त हीं दोन्हीं कारणें त्या एका परब्रह्माचे ठायीं च आरोपित करतो. आतां या अद्वैतांत दोन पक्ष आहेत. शंकराचार्यांचा जगन्मिथ्या-वादी पहिला पक्ष, व रामानुज–वल्लभाचार्यांचा जगत्सत्यवादी दुसरा पक्ष. पहिला पक्ष बौद्धमतानुसारी आहे तर दुसरा पक्ष वैदिकमतानुसारी आहे. म्हणून च कित्येक गीतारहस्यासारखे ग्रंथकार शांकरी अद्वैताला अनुसरून सदर ऋचेचा अर्थ सृष्टीच्या निर्मितीवर च शंका घेऊन करूं लागले तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. त्यांच्या मतें सृष्टि ही माया आहे, मिथ्या आहे. वास्तविक रीत्या ती निर्माण झाली च नाहीं. सृष्टि जी कांहीं मनुष्याला भासते तो त्याचा भ्रम आहे. तें मृगजळ आहे, सत्य नाहीं. म्हणून हे ग्रंथकार सदर प्रश्नाचे (१) यतः आबभूव, (२) यदि वा दधे, व (३) यदि वा न दधे, असे तीन स्वतंत्र तुकडे पाडतात, व 'दधे' या क्रियापदाचा अर्थ 'धारयति' असा न करतां 'निर्मिली जाते' असा करतात; व त्याचा कर्ता 'यतः' पदांतून 'सः' असा परमेश्वर न घेतां 'विसृष्टि' हें मूळचें पद घेतात. अर्थात् त्या कारणानें शंका सृष्टीच्या निर्मितीबद्दल उत्पन्न होते हें स्पष्ट च आहे. येथें 'यतः' या पदांतून 'सः' असें निराळें पद अध्याहृत घ्यावें लागत नाहीं हें खरें, पण 'दधे' या क्रियापदाचा अर्थ 'निर्मिली जाते' असा मूळ धात्वर्थाला जरी धरून असला तरी कर्तरि प्रयोगाचा मुद्दाम कर्मणि प्रयोग करून करावा लागतो. असो,

तर या प्रकारें ही शंका सृष्टीच्या खास निर्मितीसंबंधीं असो वा तिच्या उपादानकारणासंबंधीं असो, तिचें निराकरण करण्यास परम व्योमाच्या ठिकाणीं राहणारा जो कोणी या अखिल ब्रह्मांडाचा अध्यक्ष आहे तो तरी समर्थ आहे कां अशी दुसरी शंका प्रकट करून हें सूक्त संपविण्यांत आलें आहे. हा ब्रह्मांडाचा स्वामी दुसरा कोणी नसून या सूक्ताचा ऋषी परमेष्ठी प्रजापति आहे. तो च मूळचा हिरण्यगर्भ. तो च ' भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् ' या न्यायानें ' भूतपति, ' किंवा ' भूतनाथ, ' पौराणिक ' महेश ' किंवा ' शंकर ' होय. जसा तो या मूळ ऋचेचा द्रष्टा आहे तसा च सदर भाष्याचा प्रणेता हि तो च आहे. खरें पाहतां सदर ऋचेंत परमेश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल शंका नाहीं आणि सृष्टीच्या निर्मितीबद्दल हि नाहीं. परमेश्वर आहे आणि हें विसृष्ट जगत् हि आहे. मात्र तें त्यानें केलें म्हणावें तर केलें व न केलें म्हणावें तर न केलें अशा स्वरूपाचें आहे. कारण त्या निर्द्वंद्व एकमेवांतून जें हें नाना द्वंद्वात्मक जगत् निर्माण झालें त्याच्या त्या निर्मितीची उपपत्ति द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें च अशा प्रकारच्या विरोधाभासात्मक (Paradoxical) वाक्यावांचून दुसऱ्या कोणत्या हि प्रकारें लागणें शक्य नाहीं. तैत्तिरीय भाष्यांत सायणानें वेदान्तदृष्टया म्हटलें आहे कीं ईशाचें ठायीं जे ईशितव्यादि गुण आरोपित करावयाचे ते केवळ लौकिक व्यवहारानें च होत. असे गुण आरोपित करून येथें म्हटलें आहे, असा ईश सुद्धां ही गोष्ट जाणत असेल किंवा नसेल, कोणी सांगावें ? कारण मूळारंभीं जें केवळ एक च एक निर्गुण निराकार आत्मरूप असतें तेथें कोण कोणाला कसा पाहूं शकतो ? —' यत्र त्वस्य सर्वमात्वैवाभूत्तत्केन कं पश्येत ? ' मग तें आत्मस्वरूप अव्यक्त असो वा व्यक्तत्वांत उतरलेलें असो. तें सर्वथैव 'स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः' असें असावयाचें. येथें आतां त्या मूळच्या जगत्पूर्वकाळच्या अव्यक्ताचें व्यक्तरूप घेऊन म्हटलें आहे कीं तो तरी हें जाणतो किंवा नाहीं ? सदर नासदीयसूक्तांत प्रथमारंभीं ' नासदासीन्नोसदासीत् इत्यादिपूर्वक मूळ निर्द्वंद्व अव्यक्ताचें रूप कथन करून त्यापासून पुढें ' तम आसीत्तमसा गूहूळमग्रे ' इत्यादि प्रकारें

या द्वंद्वमय जगताचें जें व्यक्तरूप निर्दिष्ट केलें आहे त्या जगतांतील परम व्योमांत राहणाऱ्या सृष्टीच्या अध्यक्षाकडे म्हणजे जो ब्रह्मदेव किंवा प्रजापति म्हटला आहे त्या प्रजापतीकडे कोणता हि गूढ प्रश्न उपस्थित झाला कीं त्याचें निराकरण करून घेण्यास जाण्याची प्रथा ब्राह्मणांतून, आरण्यकांतून आणि उपनिषद्रांतून वगैरे सर्वत्र दृष्टीस पडते. जसें,—इंद्र आणि विरोचन हे समित्पाणी त्याच्याकडे आत्मज्ञानार्थ जातात; किंवा इंद्रियें आणि प्राण आपसांतील भांडण मिटविण्याकरितां त्याला च न्यायाधीश करतात; किंवा तो च सहयज्ञ प्रजा निर्माण करून त्या प्रजेला आत्मकल्याणाचा यज्ञमार्ग सांगतो, इत्यादि. अशा प्रजापतीला वैदिक यज्ञकर्मांत उठतां बसतां अग्नीचे ठायीं स्वाहाकारानें हविर्द्रव्याच्या आहुती आहेत. असा हा प्रजापति यद्यपि सर्वज्ञ, सर्वसाक्षी, सर्वद्रष्टा मानला तरी तो हि कांहीं बाबतींत अज्ञ च ठरेल. ती बाबत कोणची तर या ऋचेंत दर्शविलेली सृष्टीच्या उपादान वा निमित्त कारणाची. याचें कारण उघड आहे. तें हें कीं, तो जरी प्रजापति झाला तरी जगतांत च प्रकट होणारा, जगताची आद्यसृष्टि आहे. अर्थात् तो आतां सर्वस्वी द्वंद्वाच्या च नियमानें बांधलेला आहे. तो आपला च डोळा आपल्या च डोळ्यानें पाहूं शकणार नाहीं हें खरें, पण पुढें आरसा ठेवला असतां पाहूं शकेल यांत कांहीं संशय नाहीं.

ही विविध सृष्टि ज्याच्यापासून आसमंतात् जन्मास आली तो तिचें धारण करतो किंवा करीत नाहीं ? जो हिचा अध्यक्ष परम व्योमाच्या ठिकाणीं आहे तो तरी हें जाणतो किंवा जाणत नाहीं ?

येथें या ऋचेंत सूक्ताचें तिसरें प्रकरण संपतें आणि सूक्त हि समाप्त होतें. या सूक्ताचीं विषयानुरोधानें एकंदर प्रकरणें तीन असल्याचें मागें सांगितलें च आहे. पहिलें प्रकरण पहिल्या दोन ऋचांचें. त्यांत सृष्ट्युत्पत्तीच्या पूर्वीं जेव्हां सृष्टि नव्हती तेव्हां काय

होतें असा प्रश्न उपस्थित करून त्याचें उत्तर प्रथम नास्तिपक्षानें दिलें. त्यावेळीं असत् नव्हतें सत् नव्हतें, रज नव्हतें व्योम नव्हतें, आवरक नव्हतें आवार्य नव्हतें, गहन गभीर अंभ नव्हतें; मृत्यु नव्हता अमृत नव्हतें, रात्र व दिवस यांचें प्रकेत नव्हतें. मग होतें काय ? तर एक मूल तत्त्व वायू-विरहित आत्मबलानें श्वसन करीत होतें. त्याच्या वांचून त्याच्या पलीकडे दुसरें कांहीं नव्हतें. असा हा नास्तिपक्ष आरंभीं घेण्यांत हेतु इतका च कीं तें एकमेवाद्वितियं तत्त्व द्वंद्वसृष्टीच्या अभावीं नामरूपानें निर्दिष्ट करण्यासारखें नव्हतें. येथें त्याचें नास्तित्व मानलें किंवा त्याच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेतली असें नाहीं तर केवळ त्याचें अनिर्वचनीयत्व दर्शविलें इतकें च. अर्थात् येथें सृष्टीच्या पूर्वीची स्थिति निवेदन करून सृष्टीचें आदिकारण सांगितलें व हें प्रकरण संपविलें. दुसरें प्रकरण ३ ते ६ पर्यंत तीन ऋचांचें आहे. त्यांत सृष्टीची उत्पत्ति कथन केली आहे. येथें सृष्टीच्या आरंभीं सुरवातीला तम होतें म्हणून सांगितलें. पण तें तम कोणापासून कसें निर्माण झालें हें सांगितलें नाहीं. कारण तें सांगतां येणें शक्य नव्हतें. तथापि हें तम कोणापासून झालें याचें अनुमान करतां येतें. म्हणजे त्याचें निमित्तकारण समजतें. पण त्यावरून तें कसें झालें हें समजत नाहीं. म्हणजे त्याचें उपादानकारण समजत नाहीं. वास्तविकरीत्या सदसदादि द्वंद्वसृष्टि निर्माण होण्यापूर्वीं जें एक च एक निर्द्वंद्व असल्याचें सांगितलें त्याच्या पासून च हें तम आविर्भाव पावलें असें म्हणावें लागतें. पण तें कां व कसें आविर्भाव पावलें ? याला उत्तर नाहीं. मग त्यावर नाना कल्पना बसविल्या. त्या सर्व मानवी वृत्तींना धरून असणार हें उघड आहे. म्हणून म्हटलें; त्या एकमेवाला कामना झाली,—आपण एक आहों, बहु व्हावें, जाया संपादावी, प्रजा निर्माण करावी आणि आपली वृद्धि करून घ्यावी. कामना कां झाली ? तर त्याला आपलें एकत्व भयप्रद वाटलें. भयप्रद कां होतें ? तर तमःस्वरूप होतें, तेजोमय नव्हतें. येथें च मूळारंभीं असलेल्या त्या आदितमाचा साक्षात्कार आला—‘ तम आसीत्. ’ पण त्याबरोबर लागली च द्वंद्वाची भाषा सुरू झाली. तम हा अगतीचा किंवा गत्य-

भावाचा परिणाम आहे. कारण तद्विरुद्ध तेज किंवा काश हा गतीचा परिणाम आहे. असें सळसळणारें सलिलरूप तेज किंवा आकाश त्या तमाच्या पोटांत खोल गढून गेलेलें होतें म्हणून दिसण्यासारखें नव्हतें— 'तमसा गूह्ळमग्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्।' या प्रकारें त्या मूळ निर्द्वंद्वांतून हें पहिलें तम विरुद्ध तेज द्वंद्व उमटलें. अर्थात् तें मूळ निर्द्वंद्व जें अजगत् स्थितींत म्हणजे गतिशून्य बैठ्या स्थितींत होतें तें जगद्भाव पावत असतां प्रथम तमांत प्रकट झालें आणि नंतर तेजांत येऊन तम आणि तेज या द्वंद्वाला शाश्वत धारण करून राहिलें. आतां त्याला आपला मूळचा अजगद्भाव सोडून जगद्भावांत यावेसें कां वाटलें हें त्याचें त्याला ठाऊक. पण तो त्या आपल्या मूळच्या बैठ्या स्थितींतून उठला कसा व गतींत आला कसा याचें उत्तर जें येथें देण्यांत आलें आहे तें 'स्वधा' हें होय. ज्या स्वधेनें तो वायुविरहित श्वसन करीत होता त्या च स्वधेनें त्याला ही पुढची सर्व हालचाल करण्यास कांहीं प्रत्यवाय नव्हता. कारण ही स्वधा म्हणजे सर्वशक्तिमती, सकलगुणगणमंडिता, अखिलक्रियासंपन्ना अशी त्याची चैतन्यस्वरूपी मूळ प्रकृति च होय. अर्थात् ज्या स्वधेनें तो मूळ असद्भावांतून अस्तित्वांत आत्मरूप पावला त्या च स्वधेनें तो पुढें भातित्वांत जगद्रूप बनला व त्या च स्वधेनें शेवटीं तो प्रियत्वांत ब्रह्मपदावर आरूढ झाला. येथें त्या मूळ सदसदादि द्वंद्वांच्या पलीकडे असलेल्या निर्द्वंद्व आत्म्याचें तमोभावांत पहिलें सद्रूप प्रकट झालें, नंतर पुढें तेजाच्या प्रसूतींत त्याच्या चिद्रूपाला प्रकटता आली, व शेवटीं पुनः द्वंद्वांच्या पलीकडे ब्रह्मभावांत त्याच्या आनंदरूपाचें पर्यवसान झालें. असें तें ब्रह्म मूळ आत्म्याच्या शुद्ध सद्भावांत सत्यस्वरूप होतें, पुढें तें जगतांतील चिद्भावांत ज्ञानमय झालें, व शेवटीं पराकोटीच्या आनंदभावांत अनंतत्वानें एकत्वाप्रत गेलें.

तथापि त्या मूळ स्वयंभु आत्म्याला हा ब्रह्मभाव प्राप्त करून घेण्यास मुख्य कारणीभूत तत्त्व कोणतें होतें हा प्रश्न शिल्लक राहतो. त्याचें उत्तर या द्वितीय प्रकरणांत ठाम निश्चयानें दिलें. तें उत्तर म्हणजे

आरंभीं सर्वत्र काम प्रकटला—'कामस्तदग्रे समवर्तत'—हें होय. हा काम त्या निर्द्वंद्व आत्म्याच्या ठायीं प्रजेची कामना करणाऱ्या आद्य मनाचा जो प्रथम स्फोट झाला त्या मानस रेताच्या ठिकाणीं मूळ पासून च साहचर्यानें होता. तो आतां जगताच्या सद्भावाबरोबर एकदम स्फुटता पावला. कारण त्याच्यावांचून जगदुत्क्रांतीचें पाऊल पुढें पडून आत्म्याची बहुप्रज होण्याची कामना सफल होणें शक्य नव्हतें. ही गोष्ट ज्ञात्यांनीं उत्तमप्रकारें जाणून हा काम जगत्पूर्वकालीन असताला जगताच्या सद्भावाशीं जोडणारा एक च एक रश्मि आहे अशी आपल्या मनाची खात्री करून घेतली. असा हा कामरश्मि जगतांत सर्वत्र तिरश्चीन पसरलेला आहे आणि विशेषतः तो प्रजेच्या उत्पादनाला साधनीभूत द्वंद्व जें रेतोधा आणि महिमान त्याच्या खालीं आणि वर पसरणाऱ्या स्वधा आणि प्रयति यांच्या कार्यांत त्यांना सारखा च उपकारक होणारा आहे. इतकें त्या कामदेवाचें सृष्टींतील महत्त्व दर्शवून हें प्रकरण संपविलें व पुढें शेवटच्या तिसऱ्या प्रकरणांतील दोन ऋचांत ही सर्व सृष्ट्युत्पत्तीची उपपत्ति यद्यपि अनुमानानें यथायोग्य दिसत असली तथापि ती प्रत्यक्षांत सत्यत्वानें उतरण्यासारखी आहे किंवा नाहीं या दृष्टीनें तिच्यावर शंका प्रकट केली. हें सर्व आम्हीं आपल्या बुद्धीनें ठरवून व मनानें मानून सांगत आहोंत खरें, पण वास्तविक रीत्या सृष्टीचा निर्माणकर्ता कोण कसा आहे व त्यानें ही सृष्टि केव्हां कशी केली हें परमार्थतः कोण जाणतो व तें येथें मानवलोकीं कोण सांगूं शकतो? कारण द्वंद्वमय आणि त्रिगुणान्वित जी ही सृष्टि ती च केवळ वेदांचा म्हणजे ज्ञानाचा विषय आहे. तिच्या बाहेर निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य वस्तु ज्ञानातीत आहे. तिचें ज्ञान असें च कांहीं अनुमानानें करून घेतां आलें तर यावयाचें, एरवीं नाहीं. मग त्यानें ही सृष्टि जन्मास कशी घातली हें समजणार कसें? आम्हां मानवांपेक्षां देव श्रेष्ठ आहेत. त्यांना ह्या संबंधीं विचारावयास जावें तर ते तरी बिचारे काय सांगणार? कारण ते ह्या सृष्टींत च जन्मास आलेले आमच्या च सारखे सृष्टीचे घटक आहेत. मग

ही सृष्टि कोणापासून कशी जन्मली हें जेथें देवांना समजणें कठीण तेथें आम्हां मानवांस काय समजणार? बरें, पुनः ही सृष्टि ज्यानें जन्मास घातली त्यानें तिच्या धारणेची काय व्यवस्था केली आहे? तो तिला धारण करतो कां करीत नाहीं? त्याचा च व्यक्त प्रतिनिधि जो ह्या सृष्टीच्या परमोच्च स्थानीं राहतो तो देवाधिदेव तरी ही गोष्ट यथार्थत्वानें जाणतो कां तो हि जाणत नाहीं? आम्हां मानवांना तरी हें सृष्टीच्या निर्मितीचें व त्या निर्मितिकाराचें कधीं न सुटण्यासारखें कोडें आहे. तरी आम्हीं आपल्या बुद्धीच्या बळावर हें बिकट कोडें सोडविण्याचा कांहीं तरी प्रयत्न करतों च करतों. व तो साधारण नाहीं. कारण आमची बुद्धि इतकी तीव्र, खोल पाहणारी, सामर्थ्यवान आहे कीं ती कोणा सामान्य-मनुष्यप्राण्याची समजण्याचें कारण नाहीं, तर साक्षात् ह्या सृष्टीच्या परम व्योमाचे जागीं राहणाऱ्या अध्यक्षाची म्हणजे त्या हिरण्यगर्भ परमेष्ठी प्रजापतीची च ती आहे असें समजण्यास हरकत नाहीं. इतक्या आत्मविश्वासानें आम्हीं ही जगत्सृजनाची कथा जाणून निवेदन करीत आहों. त्यावर शंका घ्यावयाची झाली च तर ती आम्हीं घेऊं, इतरांनीं घेण्याचें कारण नाहीं. कारण कोणत्या हि शंकेचें समाधान करण्यास आम्हीं सर्व प्रकारें समर्थ आहोंत. म्हणून आम्हीं या सूक्तांत जें सृष्टीच्या आदिकारणाचें आणि तिच्या निर्मितीचें निदान केलें आहे तें सर्वांनीं निःशंकपणें सत्य मानावें अशी आमच्या द्वारें वेदांची आज्ञापक वाणी आहे.

येथें हें शेवटचें तिसरें प्रकरण संपतें आणि सूक्ताची हि येथें च समाप्ति होते. हें प्रकरण पहिल्या प्रकरणाची प्रतिछाया म्हटली म्हणजे यांतील पहिली ऋचा ही पहिल्या प्रकरणांतील दुसऱ्या ऋचेशीं समांतर आहे व दुसरी ऋचा पहिलीशीं समांतर आहे. जसें—

प्रकरण १ लें

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न राऱ्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥ २ ॥
नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥ १ ॥

प्रकरण ३ रें

को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेन
अथा को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥
इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥७॥

पहिल्या प्रकरणांतील दोन ऋचांत सृष्ट्युत्पत्तीच्या पूर्वी सृष्टि आपल्या द्वंद्वांतील कोणत्या हि एकेका कोटीनें अस्तित्वांत नसून फक्त तिचा निर्माणकर्ता एकमद्वितीयं स्वरूपाच्या निर्द्वंद्व स्थितींत होता असें विधान केलें, व पुढील दुसऱ्या प्रकरणांतील तीन ऋचांत त्या सृष्टीची निर्मिति कशी झाली हें दर्शवून तिचा मुख्य धारणकर्ता कोण कसा आहे हें स्पष्ट करून सांगितलें. आतां ह्या तिसऱ्या प्रकरणांत हें आम्हीं कसें जाणलें व तें आम्हांला कसें सांगतां आलें याबद्दल शंका प्रकट केली आहे. कारण जी गोष्ट देवांना जाणतां येत नाहीं ती आम्हीं जाणून निःशंकपणें कशी सांगूं शकतो हा या तिसऱ्या प्रकरणाचा विषय आहे. त्यांत प्रथम पहिल्या ऋचेंत ही विसृष्टि कोणापासून कशी जन्मली येवढा च प्रश्न करून जे इंद्रवरुणादि साध्यदेव स्वर्गांत निवास करतात ते या सृष्टीच्या मागून सृष्टींत च जन्मास आलेले असल्याकारणानें त्यांना या सृष्टीच्या निर्माणकर्त्याचें ज्ञान असणें शक्य नाहीं असें म्हटलें आणि नंतर दुसऱ्या ऋचेंत त्यापुढील अधिक महत्त्वाचा प्रश्न केला कीं, ज्यानें ही विसृष्टि निर्माण केली किंवा ज्याच्यापासून ती निर्माण झाली तो तिचें धारण करतो कीं नाहीं, व ही गोष्ट सर्व देवांच्या पलीकडचा देवाधिदेव जो हिरण्यगर्भ प्रजापति त्याला तरी ज्ञात असणें शक्य आहे कीं नाहीं ? अशा या दोन ऋचा एकापुढें एक प्रश्न करून

संशय प्रकट करतात. त्यांना समांतर पहिल्या प्रकरणांतील दोन ऋचा एकापुढें एक उलट्या क्रमानें आहेत. कारण पहिल्या प्रकरणांत सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वी मूळापासून आरंभ आहे. म्हणून तेथें प्रथम अनशनसृष्टीचें सदसत् द्वंद्व घेतलें आणि नंतर साशनसृष्टीचें मृतामृत द्वंद्व घेऊन आणि त्यांतील दोन्ही दोन्ही कोटींचा व्यक्तिशः निषेध करून एका द्वंद्वातीत अद्वितीय वस्तूचें अस्तित्व प्रस्थापित केलें. तर आतां येथें तिसऱ्या प्रकरणांत सृष्ट्युत्पत्तिकथनानंतर तत्संबंधीं एकापुढें एक अधिक मोठें संशय प्रकट करून आणि आक्षेप घेऊन त्यांचें निराकरण करण्यास देव च काय पण त्यांच्या पलीकडचा देवाधिदेव सुद्धां कसा असमर्थ आहे हें दर्शविलें.

येथें प्रस्तुत सूक्तांतील एकंदर मंत्ररचना पुढीलप्रमाणें एका मेहेरपींत बसवून पाहतां साहित्यशास्त्राच्या कलात्मक दृष्टीनें ही कलाकृति अत्यंत बांधेसूद दिसणार आहे. 'काव्येषु नाटकं रम्यं' या न्यायानें संपूर्ण काव्यकलेंत नाटकाची कला अधिक रम्य मानली जाते आणि त्यांत हि 'तत्र रम्या शाकुंतला' या उक्तीप्रमाणें कविकुलगुरूंचें 'शाकुंतल' 'रम्यात् रम्यतर' ठरविण्यांत येतें. अशा अभिज्ञान शाकुंतलाच्या रचनेशीं जर या सूक्ताची रचना तुलना करून पाहिली तर कलेच्या दृष्टीनें ती आपल्या बांधेसूदपणांत शाकुंतलापेक्षां किंचित् हि कमी दिसणार नाहीं. आणि शिवाय तींतील उदात्त विषयाच्या योगें तर तिला दुनियेंत कोठें तोड आढळणार नाहीं हें निराळें च. कालिदासाचें शाकुंतल नाटक जसें पूर्ण सात अंकीं आहे तसें च हें सूक्त हि सप्तऋचात्मक पूर्ण आहे. मोल्टन् नामक एका शेक्स्पीअरच्या टीकाकारानें त्याच्या कलाकृतींचें मोठें कौतुक करून तिचा बांधेसूदपणा दर्शवितांना त्याचें 'मॅक्बेथ्'नामक नाटक कलेचा उत्तम नमुना म्हणून घेतलें, आणि त्यांतील अंकांची ठेवण उलटीसुलटी कशी प्रमाणबद्ध आहे, म्हणजे पहिल्या अंकाशीं शेवटचा अंक व बाकीचे त्याप्रमाणें एकमेकाशीं कसे मिळतात व मध्यंतरीं नरकाचा द्वारपाळ दोन अर्धकांच्या दोन दारांना कसा जोडतो, हें मोठ्या

कामस्तदग्रेसमवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतोबंधुमसति निरविंदन्
हृदि प्रतीष्याकवयो मनीषा ॥४॥

तम आसीत्तमसा गहूळमग्रेऽ
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥३॥

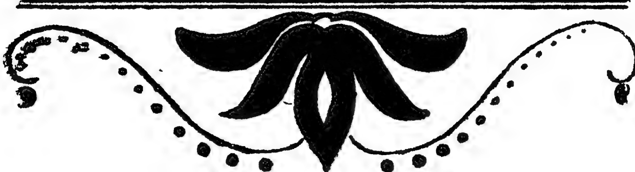
तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषा—
मधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत्
रेतोधा आसन्महिमान आसन्
त्स्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥२॥

को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेना—
था को वेद यत आबभूव ॥६॥

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमेव्योमन्
त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥७॥



कौशल्यानें दाखविलें आहे. त्या च नियमानें कालिदासाच्या शाकुंतल नाटकाचा व त्याबरोबर सदर परमेष्ठी प्रजापतीच्या नासदीयसूक्ताचा तुलनात्मक विचार करतां हें सूक्त किती सरस आहे तें तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. या सूक्तांत ऋचा ७, प्रत्येक ऋचेच्या ४।४ प्रमाणें ओळी २८, व पदसंख्या—पहिली ऋचा २५, दुसरी २४, तिसरी २०, चौथी २०, पांचवी १८, सहावी २१, आणि सातवी २२ मिळून एकंदर १५० आहे. येथें एक गोष्ट मुद्दाम नमुद करणें इष्ट आहे ती ही कीं हें सूक्त गीतारहस्य नामक ग्रंथांत अध्यात्मप्रकरणाचे शेवटीं जें देण्यांत आलें आहे त्यांत शेवटच्या ऋचेमध्यें एक पद जास्त घेतलें आहे तें 'दधे' हें होय (गी.र पृ.२५२). मूळ ऋग्वेदांत व तैत्तिरीय पाठांत 'यदि वा दधे यदि वा न' येवढी च९अक्षरांची ओळ आहे ती गीतारहस्यांत 'यदि वा दधे यदि वा न दधे' अशी ११ अक्षरांची करण्यांत छंद साधला हें खरें पण त्यायोगें सूक्तांत एक पद जास्त झालें. पदपाठांत हें पद दिलें नाहीं. कारण मूळ ऋचेंत च तें अध्याहृत ठेवण्यांत आलें आहे. याचें कारण येवढें च कीं संपूर्ण सूक्तांत बरोबर १५० पदें असावींत, उगी च एखादें जास्त अनवश्यक नसावें ही दृष्टि आहे. असो; तर या सात ऋचांची वांटणी एका मेहेरपींत ठेवून दर्शविण्यासारखी आहे, आणि तशी च शाकुंतल नाटकांतील सात अंकांची. या नाटकांतील उपक्रमाचा अंक व शेवटला सातवा उपसंहाराचा अंक सारखे आहेत. पहिल्यांत राजाचे कण्वाच्या आश्रमवनांत मृगयेकरितां जाणें व तेथें शकुंतलेला सख्यांसहित प्रथम पाहणें, तर सातव्यांत मरीच्याच्या आश्रमवनांत स्वर्गांतून उतरणें व तेथें शकुंतलेला पुत्रासहित शेवटीं भेटणें. दुसऱ्या अंकांत संयोगसुखाभिलाषानें कामविव्हलता, तर सहाव्यांत वियोगदुःखातिरेकानें शोकविव्हलता. तिसऱ्या अंकांत पाणिग्रहणानें स्वीकरण (possession), तर पाचव्यांत प्रत्याक्षेपानें दूरीकरण (repudiation). असे हे दोन दोन अंक सादृश्यांतील विरोध किंवा विरोधांतील सादृश्य दर्शविणारे आहेत व मध्यंतरीं दोन्ही पूर्वोत्तर अर्धकें जोडणारा चौथा अंक कमानींतील

चावीच्या दगडासारखा किंवा मेहेरपींतील ऊर्ध्व कोनासारखा कळसा-च्या निर्द्वंद्वजागीं विराजमान होऊन लेकीच्या गांधर्वविवाहाला पित्याचें अनुमोदन मिळून तिची सासरीं पाठवणी करणारा आहे. म्हणून म्हटलें, अशा रम्य नाटकांत चौथा अंक अधिक रम्य व त्यांतील श्लोकचतुष्टय सर्वांत रम्य.

निसर्गांत नरदेहाची रचना जशी प्रमाणबद्ध आहे तशी च सदर सूक्ताची ही रचना अत्यंत प्रमाणबद्ध आहे. कारण याचे दोन्ही पाखे सारखे पण परस्परविरुद्ध आहेत. पहिल्या प्रकरणांतील दोन मंत्रांच्या विरुद्ध उलट दिशेनें तिसऱ्या प्रकरणांतील दोन मंत्र आहेत. म्हणजे पहिल्या मंत्राच्या विरुद्ध सातवा व दुसऱ्याच्या विरुद्ध सहावा आहे. पहिल्या मंत्रांत प्राग्जगत्कालीन स्थितीचें वर्णन अगदीं मूळारंभींच्या अनशन सृष्टींतील सदसतांचें व रजोव्योमांचें द्वंद्व घेऊन व त्यांचें नास्तित्व दर्शवून गहनगभीर अंभ नव्हतें असें म्हटलें, तर सातव्या मंत्रांत हें सर्व असलें तरी त्याच्या निर्मितीचें ज्ञान ब्रह्मदेवाला तरी असणें शक्य आहे किंवा नाहीं अशी शंका प्रकट केली. पुढें दुसऱ्या मंत्रांत साशन सृष्टींतील मृतामृतांचें व अहोरात्रींचें द्वंद्व घेऊन व त्यांचा निषेध करून एका अद्वितीय निर्द्वंद्वाचें अस्तित्व स्थापन केलें, तर उलट सहाव्या मंत्रांत हीं सर्व द्वंद्वें कोठून कशीं उद्भवलीं याचें सम्यक् ज्ञान या सृष्टींत च जन्मास आलेल्या साध्यदेवांना असणें निसर्गतः च अशक्य असें ठरविलें. त्यानंतर दुसऱ्या प्रकरणांतील तीन मंत्रांत पहिला व तिसरा असे दोन मंत्र एकमेकांच्या समोरासमोर ठेवून मधला कळसासारखा बसवून पाहिला असतां तो किती मह-त्त्वाचा दिसतो याचें स्पष्टीकरण मागें झालें च आहे. आतां शेवटीं प्रस्तुत सूक्ताची हीं तिन्ही प्रकरणें पुनः निराळ्या सरळ रीतीनें समांतर ठेवून पाहिलीं असतां मधल्या प्रकरणाच्या पहिल्या दोन मंत्रांना दोन्ही बाजूंच्या पहिल्या व तिसऱ्या प्रकरणांतील मंत्रद्वयांचा कसा विरोध आहे व एक मंत्र एकटा च कसा बाहेर उरत आहे हें पुढील मांडणीवरून स्पष्ट होत आहे.—

प्रकरण १ लें		प्रकरण २ रें		प्रकरण ३ रें
नासदासीन्नो-		तम आसीत्तमसा		को अद्धावेद
सदासीत्तदानीं		गूह्ळमग्रेऽ		क इह प्रवोचत्
नासीद्रजो नो		प्रकेतं सलिलं		कुत आजाता
व्योमा परोयत्।	वि	सर्वमाइदम्।	वि	कुत इयं विसृष्टिः।
किमावरीवः		तुच्छेनाभ्व-		अर्वाग्देवा
कुहकस्यशर्मन्		पिहितं यदासीत्		अस्य विसर्जनेना-
अंभःकिमासीद्ग-		तपसस्तन्म-		था को वेद
हनं गभीरम् ॥१॥	रु	हिनाजायतैकम् ३	रु	यत आबभूव ॥६॥
न मृत्युरासीद-		कामस्तदग्रे		इयं विसृष्टि-
मृतं न तर्हि		समवर्तताधि		र्यत आबभूव
न राज्याअह्न		मनसो रेतः		यदि वा दधे
आसीत्प्रकेतः।		प्रथमं यदासीत्।		यदि वा न।
आनीदवात	द्ध	सतोबंधुमसति	द्ध	योअस्याध्यक्षः
स्वधया तदेकं		निरविंदन्		परमे व्योमन्
तस्माद्धान्यन्न		हृदि प्रतीष्या		त्सो अंग वेद
परःकिंचनास ॥२॥		कवयो मनीषा ॥४॥		यदि वा न वेद ॥७॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषामधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत्।
रेतोधा आसन् महिमान आसन् त्स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

एककोनान्वित वा अनेककोनान्वित मेहरप हें जीवनद्वाराचें लाक्षणिक चिन्ह कसें आहे तें मागें कामशास्त्रानुसार स्पष्ट करून दाखविलें च आहे. अशा जीवनद्वारांत हें कामदेवाच्या जन्माचें व जीवनाचें सप्त ऋचात्मक सूक्त बसवून पाहतां कसें दिसतें तें दर्शविल्यानंतर मग पुढें त्यांतील तिन्ही प्रकरणांचा परस्परांशीं विरोध कसा आहे तो एका दृष्टिक्षेपाबरोबर लक्षांत यावा म्हणून वरीलप्रमाणें त्यांतील मंत्रांची निराळी मांडणी करून दाखविली आहे. तींत सूक्तांतील पहिल्या मंत्राला विरोध तिसऱ्या मंत्राचा व दुसऱ्या मंत्राला चौथ्या मंत्राचा आहे. तर पुढें तिसऱ्या मंत्राला विरोध सहाव्या मंत्राचा व चौथ्याला सातव्याचा आहे. पहिल्या मंत्रांत गहन व गभीर अंभ प्रकट होण्यापूर्वी सदसदादि द्वंद्वें नव्हतीं म्हटलें तर तद्विरुद्ध तिसऱ्या मंत्रांत मूळ तमाच्या प्रकटी-

करणांत अप्रकेत सलिलाबरोबर सर्व द्वंद्वसृष्टीचा उदय तपाच्या महिम्यानें कसा झाला तें सांगून पुनः सहाव्या मंत्रांत त्यावर आक्षेप घेतला व खरोखर या सृष्टीची निर्मिति कोणापासून कशी झाली हें जाणणारा व सांगणारा देवादिकांत तरी कोणी आहे कां असा प्रश्न उपस्थित केला. तसें च पुढें दुसऱ्या मंत्रांत जेव्हां मृतामृताचें व अहोरात्रीचें द्वंद्व नव्हतें तेव्हां वायुविरहित आत्मबलानें श्वसन करणारें एक च एक अद्वितीय निर्द्वंद्व होतें म्हटलें, तर त्याला सर्वतोपरि विरुद्ध ज्या कामदेवाचा आसमंतात् आविर्भाव झाला तो मूळ कोठें दडलेला होता तें सांगून व त्याच्या प्रकटीकरणांत त्याच्या समवेत जीं सदसदादि द्वंद्वें स्पष्ट उदय पावलीं त्यांतील दोन्ही दोन्ही कोटींना एकत्र जोडणारा व जगताचें सातत्य राखणारा तो एक कामरश्मि च असल्याचें निश्चितपूर्वक निदर्शनास आणून पुढें तदनुसार पांचव्या मंत्रांत त्या कामाचा विस्तार दर्शविला इतकें च नाहीं तर जगदुत्क्रांतींतील प्रजोत्पादनाचें कार्य कसें घडतें तें सूचित केलें. तर आतां त्या चौथ्या मंत्राला जणु विरोधक सातवा मंत्र आला व तो ह्या सृष्टीचा जो कोणी निर्माणकर्ता आहे तो तिचें धारण करतो किंवा नाहीं, व ही गोष्ट त्या सृष्टीच्या परमोच्च स्थानीं विराजमान होणाऱ्या अध्यक्षाला तरी ज्ञात आहे किंवा नाहीं असे आक्षेप घेऊन बसला. सारांश, अशा प्रकारें ही सूक्ताची रचना प्रश्न, उत्तर आणि आक्षेप यांनीं पूर्णपणें सजली आहे यांत कांहीं शंका नाहीं.

आतां शेवटीं सदर तिसऱ्या व शेवटच्या प्रकरणांतील मंत्रद्वयांत जे आक्षेप घेतले आहेत आणि संशय प्रकट केले आहेत त्यांचें येथें थोडें स्वरूपाविष्करण करणें अनाठायीं होणार नाहीं. येथें आक्षेपार्ह मुख्य प्रश्न तीन आहेत,—(१)ही सृष्टि कोणी केली? (२) कशाची केली? आणि (३) ज्यानें केली तो तिचें धारण करतो किंवा नाहीं? या प्रश्नांना निःसंशय उत्तर कोणाला देतां येणार नाहीं,—मानवांना नाहीं, देवांना नाहीं आणि देवाधिदेव जो ब्रह्मदेव त्याला हि नाहीं. कारण त्याचें ज्ञान होणें कोणाला शक्य नाहीं. ज्ञान म्हणजे काय? तें कोठें घडून येतें? वस्तुतः

तें घडणें शक्य आहे कां ? ज्ञान म्हणजे कार्याला कारण पाहणें. कार्याला –प्रत्येक कार्याला कारण जोडणें हें ज्ञान. पण असें कारण जोडतां येतें कां ? कार्यकारणभावना ही च मुळांत खरी आहे कां ? का हा नुसता मानवी संकेत आहे. मानवाच्या जीविताला उपयुक्त म्हणून त्यानें हा संकेत धारण केला आहे असें कां म्हणतां येणार नाहीं ? मानवाला बुद्धींद्रिय आहे. त्याचें कार्य ज्ञान. पण ज्ञान म्हणजे एकाचा दुसऱ्याशीं संबंध जोडणें. हा संबंध कार्यकारणभावांत च जोडतां येतो. ज्या गोष्टी ज्ञात असतात त्यांच्याशीं अज्ञात जोडणें हें ज्ञान. या ज्ञानाकरितां मानवाची सदा धडपड चालली असते. मानवाला असें न करून चैन च पडावयाचें नाहीं, त्याचें जीवन चालावयाचें नाहीं. त्या जीवनांतील संपूर्ण बल च या कार्यकारणभावांत, ज्याला तो ज्ञान म्हणतो त्यांत आहे. या बलावर तो जगतो व उन्नत होतो म्हणजे आपली जीवितयात्रा पार पाडतो. परंतु असा जगतांतील वस्तुवस्तूमध्यें कार्यकारणभाव आहे कां ? का हा केवळ मानवाचा पूर्वग्रह आहे, त्यानें आपणाकरितां उपयोजिलेली सांकेतिक कल्पना किंवा काल्पनिक संकेत आहे ? कदाचित् ही कल्पना पोषक असेल, त्याच्या जीवनाला पोषक असेल. म्हणून ती सत्य होईल कां ? युक्लिड्ची बिंदूची कल्पना त्याच्या भूमितीच्या अवडंबराला पोषक असेल म्हणून सत्य आहे कां ? तें जसें गृहीत सत्य, सांकेतिक सत्य तसें च हें संपूर्ण कार्यकारणभावांतील सत्य. आतां कोणत्या हि कार्याला कारण नाहीं असें म्हटलें म्हणजे सर्व च कारणमीमांसा आटपली. कारणमीमांसा नाहीं म्हणजे पंचकारणवाद वा कारणचतुष्टयवाद नाहीं. अर्थात् निमित्तकारण (Instrumental cause) नाहीं, व अंतिम कारण (Final cause) हि नाहीं. म्हणजे हेतु नाहीं म्हणून हेतुधारणकर्ता नाहीं व सृष्टिनिर्माणकर्ता नाहीं. येथें 'टेलिऑलजी' नामक अंतिमशास्त्राला वाव नाहीं. अर्थात् येथें कारणमीमांसेची सर्व च इमारत गडगडते. बरें, कार्याला कारण असतें असें म्हटलें तर तें कसें सिद्ध होतें ? त्याला मापन काय ? येथें शुद्ध

मानवी संकेत मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. परंतु मानवाला पाहिजे म्हणजे तें आहे असें नाहीं. असणेंपण निराळें व पाहिजेपण निराळें. म्हणून डेव्हिड् ह्यूम्सारखे जे प्रत्यक्षभाववादी असतात ते हा कार्यकारण-भाव मानीत नाहींत. ते प्रत्येक कार्याला कांहीं कारण असलें च पाहिजे असें समजत नाहींत. त्यांच्या मतें दोन वस्तु एकामागून एक जुळून निघतील परंतु त्यायोगें त्यांत कार्यकारणभाव असेल असें नाहीं. दोन वाळूचे कण एकत्र केले म्हणजे लागली च ते एकमेकांचें कार्यकारण होऊं शकत नाहींत. त्यांत जात्या मूळचा कांहीं च संबंध नसतो. हा संबंध मानव पाहतो. तो आपल्या कांहीं विशिष्ट हेतूनें पाहतो. तो ज्ञानानें पाहतो. पण ज्ञान हेतुपुरःसर असतें. अर्थात् असा संबंध मानवानें पाहिला म्हणून तो तेथें तसा असला च पाहिजे असें नाहीं. आतां त्यांत कार्यकारणसंबंध नाहीं असें म्हटलें तर दुसरा कोणता संबंध अस-णार? जन्यजनकसंबंध म्हटला तर तो हि नाहीं. एक मोनेरा किंवा आद्यजीवाणु खातो, वाढतो, व सीमेच्या बाहेर वाढला म्हणजे पुढें अधिक अन्न ग्रहण करण्यास अक्षम होत्साता फुटून जातो. त्या फुट-ण्यांत एका मोनेऱ्याचे दोन होतात. पण त्यांत कोण जन्य व कोण जनक हें समजत नाहीं. इतके ते दोन्ही तुकडे सारखे असतात. अर्थात् त्यांत जन्यजनकभाव दिसत नाहीं. मग तेथें कार्यकारणभाव तरी कोठून येणार? प्रत्यक्षभाववाद्याला तो हि तेथें दिसणार नाहीं. वास्तविकरीत्या हे दोन्ही भाव एक च आहेत. जो अजीवसृष्टींत कार्यकारणभाव असतो तो च जीवसृष्टींतः जन्यजनकभाव होतो. आतां सृष्टींतून हा कार्यकारण-भाव काढून टाकणें म्हणजे ज्ञानाच्या खालचा पाया च उखडून टाकणें होय. कार्यकारण नाहीं म्हणजे ज्ञान नाहीं. सर्व ज्ञान कार्यकारणावर उभारलें आहे. म्हणून ह्यूम्सारखे प्रत्यक्षवादी कार्यकारण मानीत नाहींत म्हणजे ज्ञान च मानीत नाहींत. सांख्यशास्त्र हें जगच्छास्त्र असें च प्रत्यक्ष-भाववादी आहे. तें मूळारंभीं द्वंद्व मानतें. त्या द्वंद्वांत दोन कोटी अस-तात. त्या कोटींत कार्यकारणभाव नसतो. तेथें एकापासून दुसरें निर्माण

होत नाहीं. म्हणजे त्यांत कोणी जन्य नाहीं व कोणी जनक नाहीं. त्या दोन्ही कोटी स्वतंत्र आहेत, अनादि आहेत. त्यांना कोणी केलें नाहीं व त्या एकमेकींना करीत नाहींत. मात्र त्यांत एकमेकींच्या अपेक्षेनें परस्परावलंबत्व आहे. सांख्यशास्त्र तें हि सांगत नाहीं. किंबहुना तें त्या दोन्ही कोटींना निरपेक्षतेंत च पाहतें. तथापि त्यांच्या सापेक्ष अवलंबनावांचून जगाचें पाऊल पुढें पडणार नाहीं हें त्याला समजतें. हें सापेक्ष अवलंबन म्हणजे कार्यकारणसंबंध नव्हे. हें अवलंबन सुद्धां ज्ञानाचा संकेत च आहे. आणि म्हणून तो सांख्याला स्पष्टपणें न मानवण्यासारखा आहे. येथें दोन पदार्थांत केवळ शेजारधर्म च नसतो. तर येथें एका च वेळीं दोन स्थळीं किंवा एका च स्थळीं दोन वेळीं दोन परस्परविरूद्ध अवस्था असतात. हा सापेक्षतेचा संबंध पुष्कळ युक्तिसिद्ध आहे. म्हणून च तो अर्वाचीन सापेक्षतावादी आइन्स्टाइन्‌च्या गणितांत दाखल झाला आहे. या प्रकारें सांख्यशास्त्र हें अत्यंत युक्त (rational) व प्रमाणनिष्ठ (radical) शास्त्र आहे. त्याला द्वंद्वाच्या पलीकडे एकमद्वितीयं निर्द्वंद्वाची कल्पना करतां येत नाहीं. कारण लागली च तेथें पूर्वग्रहाला वाव मिळण्याचा संभव आहे. द्वंद्वाला व्यापून एक निर्द्वंद्व म्हटलें तर त्याशीं त्याला कांहीं कर्तव्य नाहीं. कारण त्याच्या प्रदेशांत त्या निर्द्वंद्वाचें कांहीं प्रयोजन वा कार्य नाहीं. निर्द्वंद्वाला जाणण्यास पुनः त्याला तें द्वंद्वाजवळ बसवून निरपेक्षांतून सापेक्षांत आणावें लागेल. म्हणून तें मुळांत च अशी कोटी कल्पीत नाहीं व त्याला ती तशी कल्पिण्याचें कारण नाहीं. त्यानें निर्द्वंद्वाला फोडून त्याचे सर्व गुण द्वंद्वांत आणून बसविले आहेत. म्हणजे त्यानें द्वंद्वांतील प्रत्येक कोटीला आरंभीं निरपेक्षतः स्वतंत्र लेखून एकीला सगुण एक व दुसरीला निर्गुण नाना ठरविलें आहे. अशा द्वंद्वांत जगताला अस्तित्व आहे, निर्द्वंद्वांत नाहीं. म्हणून जगताचा विचार करणाऱ्या सांख्याला निर्द्वंद्वाची कांहीं च गरज दिसली नाहीं तर त्यांत आश्चर्य मानण्याचें कारण नाहीं. पुनः निर्द्वंद्व घेऊन जर तें द्वंद्वाचें आदिकारण मानावयाचें असेल तर ती गोष्ट सांख्याला कदापि मानवणार

नाहीं. कारण सांख्याला हा कार्यकारणभाव दिसत नाहीं. त्याला सापेक्षता दिसते. निर्द्वंद्व मानणाऱ्या अध्यात्मवाद्याला कार्यकारणाचें महत्त्व वाटतें. तो द्वंद्वांतील दोन कोटयांत जरी सापेक्षभाव पहात असला व त्यांत कार्यकारणसंबंध नाहीं म्हणत असला तरी त्याची अध्यात्माची दृष्टि द्वंद्वाचें मूलकारण शोधण्याकडे जाते. व तो द्वंद्वाच्या पलीकडे एकमद्वितीयं स्वरूपाचें निर्द्वंद्व कल्पून तें जगताचें आदिकारण ठरवतो. आतां तो हें निर्द्वंद्व जगताच्या अपेक्षेनें सत् आहे कां असत् आहे हें पहावयास लागतो. त्याला त्यांत द्वंद्वांतील कोणती हि एक कोटी निरपेक्षतः दिसत नाहीं. म्हणून तो तें असत् नाहीं सत् नाहीं, मृत्यु नाहीं अमृत नाहीं, द्वैत नाहीं अद्वैत नाहीं अशी भाषा बोलूं लागतो. पण शेवटीं आत्मसाक्षात्कारावरून तो त्याचे ठायीं श्वसनाचा आरोप करून उपमानप्रमाणानें त्याचें अस्तित्व सर्वथा प्रमाणभूत मानतो व तें संपूर्ण द्वंद्वसृष्टीला अन्तर्बाह्य व्यापून राहिलें असें अचूक अनुमान काढतो. आतां हें सर्व अगदीं परमेष्ठीप्रजापतीनें अवलोकिलें, जाणलें, अनुभविलें, साक्षात्कारलें असें असलें तरी सत्य आहे कां? का हा सर्व मानवाचा मानवाकरितां संकेत आहे? हा संशय कायम राहतो. येथें हा संशय कोणी प्रदर्शित केला आहे? तर साक्षात् सूक्तकर्त्या परमेष्ठीनें च. यावरून ज्ञानाचें स्वरूप च मानवाच्या आटोक्याबाहेर कसें आहें तें समजतें. त्याचा तो संकेत करील. संकेत सत्य असेल. परंतु त्यावरून वस्तु सत्य ठरेल कां? व वस्तु सत्य ठरली तर संकेत मानण्याचें कारण उरेल कां?

उपसंहार

ही विविध नामरूपात्मक सृष्टि ज्या कोणा मूलकारणापासून सर्व बाजूंनीं उदय पावली तें मूळकारण तिचें धारण करतें ना? का करीत नाहीं? जो ह्या सृष्टीचा अधिपति उंच अंतरिक्षांत राहतो तो तरी स्वतः ही गोष्ट जाणतो, का तो हि जाणत नाहीं?

ही नानाविध नामरूपात्मक पदार्थांनीं ओतप्रोत भरलेली सृष्टि जी सर्व दशदिशांमध्यें एकदम प्रकट झाली ती कोणापासून? तिचा जन्मदाता कोण? तो तिचें धारण करतो कां? का करीत नाहीं? कोणाला ही गोष्ट माहीत आहे? कोण हें सांगू शकेल? मानवांत तर कोणी दिसत नाहीं, आणि देवांत हि नाहीं. मग ह्या अखिल सृष्टजाताचा अध्यक्ष किंवा संपूर्ण स्थावरजंगम पदार्थांचा अधिपति जो हिरण्यगर्भ, परमेष्ठी प्रजापति वा ब्रह्मदेव परमोच्च अंतरिक्षांत वास करतो तो तरी ह्या सृष्टीची उत्पत्ति, तिचा उत्पत्तिकर्ता व तिची धारणा यथार्थत्वानें जाणतो, कां तो हि जाणत नाहीं?

ऋचेचा मराठी काव्यात्मक अनुवाद

जयापासुनी दिगंतरीं ही सृष्टि जन्म घेई
धारण करि तिज किंवा न करी न कळे कोणाही।
या सृष्टीचा उच्च अधिप जो परव्योमिं राही
जाणत असेल कीं तो नसेल सांगावें कांहीं ॥७॥

अंतिम समारोप

हें नासदीयसूक्त ऋग्वेदांतील आहे. म्हणजे याचा काळ फार प्राचीन आहे. इतका प्राचीन कीं तो इतिहासाच्या धुक्यांत गढलेला, शतकांनीं नाहीं, सहस्रकांनीं हि नाहीं तर युगांनीं मोजतां आला तर यावयाचा. याचा वर्णनकर्ता परमेष्ठी प्रजापति व वर्णनाचा विषय परमात्मभाव आहे. हा द्रष्टा परमेष्ठी प्रजापति ऋषि केव्हां, कोणत्या काळीं झाला ? त्यावेळीं भूगोलाची स्थिति कशी होती ? देशांचे विभाग, समाजांच्या रचना वगैरे कोणत्या प्रकारच्या होत्या ? मानवाची वा मानवी संस्थांची सुधारणा वा संस्कृति कोणत्या दर्ज्याची होती ? यां संबंधीं जरी कांहीं निश्चित सांगतां येणार नाहीं तरी तत्संबंधीं मनन करणें मोठें मनोरंजक आहे, मौजेचें आहे. हें सूक्त जरी नुसतें वरवर पाहिलें तरी अति गंभीर दिसून येणार आहे. ‘ नासदासीन्नोसदासीत्तदानीम् ’ यांतील ‘तदानीम्’ हा शब्द कालवाचक आहे. तो किती मोठा, केवढा गहन आणि गंभीर आहे ? या शब्दानें कोणत्या बरें काळाचा बोध होतो ? कोणत्या विशिष्ट काळांत आपण या शब्दानें प्रवेश करतो ? ‘ तदानीम् ’ म्हणजे त्या काळीं, हें विश्व निघालें नव्हतें, जगत् जन्मास आलें नव्हतें त्या काळीं. ही केवढी थोर कल्पना आहे. किती विशाल कल्पना. कल्पनातीत कल्पना नव्हे काय ? अनंताच्या पार. कांहीं च काळ नव्हता त्या काळीं. काळ सुरू होण्यापूर्वी. येवढा ‘ तदानीम् ’ शब्दाचा अर्थ आहे. येथें या काळाच्या स्वरूपाचा विचार आहे. कालातीतांतील काळाच्या, विश्वातीत वस्तूच्या, जगदातीत परमात्म्याच्या स्वरूपाचा विचार या लहानशा सूक्तांत आहे. हा विचार केवढा मोठा ? अर्थात् हा विचार करणारा ऋषि तरी केवढा मोठा ? त्याच्या त्या वेळची समाजाची, धर्माची, संस्कृतीची, सुधारणेची स्थिति कशी असावी ? हलींच्या आपल्या काळांतील समाज, धर्म, संस्कृति, सुधारणा यांच्या तुलनेनें ती कशी दिसेल ? हे प्रश्न मोठे मननीय आहेत यांत संशय नाहीं. हें सूक्त किती लहान पण यांतील

विषय केवढा मोठा? या सूक्तांत फक्त ७ ऋचा, २८ ओळी, आणि १५० पदें आहेत. पण येवढ्या थोड्या शब्दांत केवढा मोठा, खोल व गंभीर अर्थ यांत सांठवला आहे? यांतील प्रत्येक शब्द नवीन कल्पनेचा द्योतक आहे. कल्पना नवी व तद्दर्शक शब्द हि नवा. म्हणून यांत उगी च फालतु अर्थहीन शब्द एक हि नाहीं. या ऋषीच्या भोंवतीं हल्लींच्या एखाद्या प्राध्यापकाप्रमाणें मोठें पुस्तकालय नाहीं, त्याचे जवळ कसला च कोश नाहीं, व्याकरण नाहीं, टीका नाहींत, भाष्यें नाहींत, दुसरे कोणते हि संदर्भग्रंथ नाहींत, कोणतीं शास्त्रें उपशास्त्रें व त्यांवरील पांडित्यें नाहींत. असा हा एकटा च एक ऋषि पर्वताच्या निर्जन शिखरावर बसून जणुं काय आपल्या भोंवतीं विश्वसृजन होण्यापूर्वीची स्थिति साक्षात् अवलोकन करीत आहे! 'तदानीम्' शब्दांतील ध्वनि आपणास कोणत्या काळांत नेऊन सोडतो? जणुं या ध्वनींत च कालातीताचा साक्षात्कार होतो. आपण त्या काळीं म्हणजे जगत्पूर्वकाळीं आहोंत असा भास होतो येथें आपण जणुं जगत्पूर्वकालांतून जगताचा जन्म घडत असतांना पहात आहोंत, निःशब्दांत राहून शब्द ऐकत आहोंत, तेजाच्या पलीकडे बसून तेजाचे उंच उंच उडणारे फवारे अवलोकन करीत आहोंत, केवळ प्रस्तब्ध, प्रशांत राहून जगताच्या घडामोडींतील अविरत कोलाहल साक्षात्कारीत आहोंत—नव्हे, या शब्दांत तल्लीन होत्साते अनुभवीत आहोंत असा भास होतो. ज्ञानाचें ज्ञान, सर्व ज्ञानाचें पर्यवसान जर कशांत असेल तर तें यांत च. विश्व काय आहे, जगत् कोठें आहे, तें कसें झालें, त्याचा कर्ता कोण, करणाराची अवस्था काय, कृताची स्थिति काय, त्याची धारणा कशांत हें जाणणें हें ज्ञान. हें ज्ञान जगतांत केवळ एका मानवाला च शक्य आहे. कारण मानव बुद्धिवान् आहे. त्या बुद्धीचा परिणाम म्हणजे ज्ञान व त्या ज्ञानाचा परिपाक म्हणजे या विशिष्ट स्वरूपाचें ज्ञान. असें ज्ञान जेव्हां या ऋषीला स्फुरलें तेव्हां तो ऋषि कोठें बसला होता? त्याच्या भोंवतालची स्थिति कशी होती? त्याच्या वेळची कुटुंबव्यवस्था कशी होती?

समाजव्यवस्था कशी होती सुधारणा–भौतिक सुधारणा–कोणत्या स्वरूपाची होती? संस्कृति–राजकीय, धार्मिक,आर्थिक, नैतिक–कोणत्या प्रकारची होती ? कीं ज्यांचा पगडा त्याच्या मनावर असावा. हें ज्ञान अत्यद्‌भुत आहे हें तर खरें च. हल्लींच्या काळच्या जागतिक सुधारलेल्या परिस्थितीच्या दृष्टीनें या ऋषीच्या काळची परिस्थिति निराळी होती. आगगाड्या नाहींत, तारायंत्रें नाहींत, बीनतारायंत्रें नाहींत, विद्युद्दीप नाहींत, यांत्रिक पंखे नाहींत, दूरध्वनिक्षेप नाहींत, प्रकाशालेख्य नाहींत, भणभण्या नाहींत, विजेचीं वाहनें नाहींत, तेलाच्या भराऱ्या नाहींत, देव-माशांना मागें टाकतील अशीं प्रचंड बेडरें नाहींत, गरुडाला लाज आणतील अशीं जगड्व्याळ विमानें नाहींत, कांहीं नाहीं. त्याचेभोंवतीं मोठमोठे पुस्तकसंग्रह नाहींत, कारण छापण्याची कला नाहीं. कदाचित् लेखनकला हि नाहीं. त्याला निरनिराळीं मतें, संप्रदाय, धर्म, पंथ वगैरे कांहीं ठाऊक नाहीं. त्याचा व्यवहार साधा,व्यापार साधा, राहणी साधी, करणी साधी, विचार साधा, आचार साधा. अशाला आपण आपल्या हल्लींच्या सुधारणेच्या दृष्टीनें पाहिजे तर रानटी किंवा अर्धरानटी म्हणूं. तो हल्लींच्या सारखा सुधारलेला नव्हता हें खास. कदाचित् त्याचे काळीं शेती करून राहण्याची कला माणसाला अवगत झाली नसेल, कदाचित् झाली असली तरी शेतीच्या पलीकडे मोठमोठे औद्योगिक कारखाने तरी त्याला माहीत नसतील. त्याचे कपडे साधे, त्याचा पोषाख साधा. किंबहुना त्याच्या अंगावर कपडा हि नसेल. पण त्याचा हा विचार केवढा मोठा आहे ? जितकी त्याच्या काळची स्थिति भौतिक सुधारणेच्या दृष्टीनें अति साधी तितकें त्याच्या विचाराचें महत्त्व फार मोठें. त्याचें सर्वस्व त्याच्या ह्या उच्च विचारांत आहे; त्याच्या ज्ञानांत, विज्ञानांत, प्रज्ञानांत. हल्लींच्या सुधारलेल्या मानवाप्रमाणें तो बाह्य पोषाखांत झळ-कतांना दिसणार नाहीं, पण हल्लींच्या मानवापेक्षां विचारांत तो किती तरी पटीनें अधिक पुढें गेलेला आहे. हल्लींचा माणूस सुधारलेला म्हणजे निसर्गापासून फार लांब झुकलेला. भौतिक सुधारणेचें स्वरूप च असें

आहे कीं ती मनुष्याला नैसर्गिक स्थितींतून दूर दूर नेते, त्याचें जीवन अधिकाधिक कृत्रिम करते. अर्वाचीन सुधारणेंत तरी मानवाचें जीवन फार कृत्रिम झालें आहे. ह्या कृत्रिमतेमुळें च तो निसर्गांत एका बाजूनें जरी मोठा बळवान दिसला तरी दुसऱ्या बाजूनें पंगु झाला आहे. त्याचे जवळ भरारी आली त्याबरोबर त्याचे पाय गेले. प्राचीन ऋषि निसर्गाच्या फार जवळ होता. म्हणून त्याचे सर्व च शारीरिक व मानसिक व्यापार—विकार, विचार, उच्चार, आचार—अत्यंत साधे, निसर्गाच्या जवळ होते. त्याला नैसर्गिक तत्त्वें तेव्हां च कळत. त्यावरून तो सिद्धांत बांधी ते अचूक ठरत. अर्वाचीनाला एक शब्द बोलण्यास जीं अपरंपार साधनें लागतात त्यांची त्याला गरज नसे. त्याचें शरीर ही त्याची एक च एक प्रयोगशाला व त्याचीं दशेंद्रियें, मन आणि बुद्धि हीं त्याची संपूर्ण साधनसामुग्री. त्यांच्या बळावर तो जो शब्द काढी तो त्याचा. ती त्याची निर्मिति. म्हणून तो खरा कवि होय. कवि= गाणारा, निर्माण करणारा. जीवनाचीं गाणीं तो आंतील ध्वन्यार्थांसह निर्माण करी व गाई. असें काव्य अर्वाचीनाला येणें अर्वाचीन स्थित्यनुसार अर्वाचीन दृष्टीनें च अशक्य आहे. म्हणून अर्वाचीनाच्या शब्दावडंबरांत एक हि नैसर्गिक अर्थ नसतो. प्राचीन ऋषीला शब्दावडंबर मुळीं माहीत च नाहीं. जो शब्द उच्चारावयाचा तो त्यास नवीन बनवावा लागे. अर्वाचीन कवि जे असंख्य शब्द योजून उगी च वायफळ बोलतो व लिहितो तें त्या प्राचीन कवीस येणें शक्य च नव्हतें. असा उत्तुंग पर्वताच्या उंच शिखरावर म्हणजे परमव्योमीं बसून परमोच्च विषयांत म्हणजे परमात्म्याच्या स्वरूपसंशोधनांत रंगून गेलेला हा कवि काव्य कोणाचें गातो तर 'तदानीं'च्या म्हणजे कालोत्पत्तीच्या पूर्वकालाचें! अर्वाचीनाला ही कल्पना च दुर्गम आहे. अशा ह्या अत्यंत शुद्ध प्राचीन कवीला, निसर्गाच्या सुपुत्राला, वन्य किंवा अर्धवन्य म्हणावें, कां अर्वाचीन कृत्रिमतेच्या परम सीमेला गेलेल्या सुशिक्षितम्मुवाला वन्य लेखावें? खरी संस्कृति जर ज्ञानाच्या गुणांत असेल तर येथें

ज्ञान परिसमाप्त झालें आहे. अर्वाचीनाचें सर्व ज्ञान केवळ तपशीलाच्या विस्तारांत आहे. त्याचा उगी च फालतु पसारा मोठा व गोंगाट मोठा इतकें च. हें ज्ञान कसें वाढत गेलें आहे तर जसा धाग्यामागें धागा वाढत जातो तसें. युक्लिड्च्या एका सिद्धांतापुढें जसा दुसरा सिद्धांत निघावा व त्यापुढें तिसरा निघून भूमितीचा डोलारा उभा रहावा त्याप्रमाणें हें भौतिक शास्त्रांचें ज्ञान सारखें फुगत चाललें आहे. याचा आकार मोठा आहे. पण किंमत आकारावरती आहे कां? या नासदीय-सूक्तांतील एका 'तदानीं' शब्दाला जी किंमत आहे ती संपूर्ण प्लेटोच्या, शंकराचार्यांच्या वा इम्यान्युएल् कांट्च्या लक्षावधि शब्दांच्या अवडंब-रांत, न्यायाच्या साधकबाधक तार्किक कोट्यांत, मीमांसेच्या पूर्वोत्तर पक्षांत, त्या सर्वांना एकत्र केलें तरी नाहीं. हा शब्द ज्याला, जेव्हां, जेथें, ज्याकाळीं स्फुरला तेव्हां तेथें ज्ञान शिखराला पोंचलें. त्या पली-कडे आतां मानवी मनांत कोणती मोठी कल्पना येणें च शक्य राहिलें नाहीं. त्या ऋषीच्या विज्ञानांत हें ब्रह्म स्फुरलें. त्याचा ध्वनि 'तदानीं' शब्दांत बाहेर उमटला. मुख्य वस्तूपेक्षां तिचा ध्वनि कमी च. तथापि तो हि इतका मोठा कीं अर्वाचीन सर्व शास्त्रभांडार एकत्र केलें तरी त्यापेक्षां तो वजनांत भारी व्हावा. अर्वाचीनाच्या अन्तःकरणांत अर्थ नाहीं. त्याचा सर्व भर बाहेरच्या ध्वनींवर. हे ध्वनी म्हणजे जे त्यानें अव्यवस्थित रीतीनें असंख्य शब्दोच्चार ऐकिले त्यांचे च असंबद्ध प्रति-ध्वनि होत. त्यांत त्याचें स्वतःचें फार च थोडें असावयाचें. बहुधा कांहीं नसावयाचें. सर्व जुन्या च शब्दांची व्यतिहारसमाहारानें खिचडी. त्यांपैकीं एका हि शब्दाचा त्याला स्वतःला प्रत्यक्ष अनुभव नसावयाचा अशा प्रकारच्या शब्दावडंबरानें भरलेले भाराभर ग्रंथ रोज शेकड्यांनीं नाहीं तर सहस्रकांनीं मोजण्यासारखे हल्लींच्या काळीं निर्माण होत आहेत. पण हा प्राचीन कवि पहा. त्याचे वेळीं शब्दध्वनि काढणारे थोडे. ते लिहून ठेवणारे तर मुळीं च नाहींत. म्हणून वाचणें ही गोष्ट च माहीत नाहीं. त्यावेळीं सर्व ज्ञान कानानें ऐकावयाचें व मुखानें बोला-

वयाचें. म्हणून सर्व महत्त्व श्रुतीचें. बाहेरच्या चक्षूंनीं भोंवतालच्या निसर्गा-कडे पहावयाचें व अन्तश्चक्षूंनीं त्याचें अन्तःस्वरूप म्हणजे आत्मरूप साक्षात्कारावयाचें. असा हा कवि निःशब्द स्थितींत प्रशांत बसतो व आपले च शब्द आपण ऐकतो. त्याचे शब्द नवीन असल्याकारणानें व त्यांतील अर्थ व ध्वनि त्यानें च निर्माण केले असल्याकारणानें त्याच्या काव्याचा तो आपल्याशीं आपण जो रसास्वाद घेतो त्या आनंदाला पारावार नसते. हा च ब्रह्मानंद. हा अर्वाचीनाला दुर्मिळ आहे. अर्वाचीनाचें जीवन च इतकें कृत्रिम झालें आहे, आधुनिक सुधारणेचें त्याच्या मनावर येवढें दडपण बसलें आहे कीं त्याला ही प्राचीन नैसर्गिक स्थिति आणि तींतील अनुपमेय सुख यांचें आकलन होणें च शक्य नाहीं. अर्वाचीन कृत्रिम सुधारणेच्या शिखरास पोंचलेला माणूस हा प्राचीनाला रानटी म्हणतो याचा अर्थ अर्वाचीनाची जात च प्राचीनाहून निराळी झाली आहे. म्हणून च त्याला प्राचीनाच्या खऱ्या स्वरूपाचा बोध होणें शक्य नाहीं. प्राचीन माणूस निसर्गाच्या अगदीं निकटवर्ति आहे, नव्हे तो शुद्ध निसर्गांत आहे. अर्वाचीन मनुष्य कृत्रिमतेच्या टोंकाला गेलेला आहे. म्हणून त्याला निसर्गाचे स्वाभाविक नियम नीट समजत नाहींत व त्यांवरून निघणारीं महान् तत्त्वें प्राप्त होत नाहींत. यावरून अर्वाचीन संस्कृति ही तकलादु मिथ्या संस्कृति ठरते. प्राचीन कवीला भूमिति ठाऊक नव्हती किंवा दशसंख्यामापन माहीत नव्हतें. त्याला भूगर्भशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, रसायनशास्त्र, यंत्रतंत्रशास्त्र इत्यादि आधुनिक शास्त्रीय सुधारणेचा व संस्कृतीचा गंध हि नव्हता. आणि म्हणून च त्याला 'तदानीं' बद्दल विचार करतां आला. अर्वाचीन शास्त्रज्ञ इतक्या थोरल्या शास्त्रांच्या अवजड ओझ्याखालीं असा दडपून गेला आहे कीं त्याला याचा विचार करण्याला फुरसत नाहीं, व फुरसत असली तर शक्ति नाहीं. कृत्रिमतेखालीं त्याच्या मनाची, बुद्धीची नैसर्गिक वाढ केव्हां च खुंटून गेली आहे. प्राचीनाच्या दृष्टीनें तो दिङ्मूढ झाला आहे. जीवनार्थ कलहांत किंवा अन्न मिळवून जिवंत राहण्याच्या धडपडींत त्याचा सर्व काळ, वेळ, शक्ति, सामर्थ्य,

क्रिया, बळ, मति, बुद्धि इत्यादि सर्व खर्च होऊन जात आहे. त्याला 'तदानीं' चा ध्वनि ऐकण्यास कसा मिळावा? मिळाला तरी त्याचा रसास्वाद घेण्याचें इंद्रिय केव्हां च क्षीण होऊन गेलेलें असल्यामुळें त्याला त्यापासून सुख कसें प्राप्त व्हावें? प्राचीन कवीला सर्व च ताजें टवटवीत. त्याच्या भोंवतीं खेळणारी हवा पवित्र, त्याचें उंच पर्वतशिखरावरचें निःशब्द स्थान पवित्र, त्याच्या पायाखालीं वाहणाऱ्या स्फटिकासारख्या जीवनधारा पवित्र, त्याचें उघड्या खडकावरचें स्वच्छ आसन पवित्र, त्याच्या निर्मळ अन्तःकरणांतील विचार पवित्र, त्याच्या सुस्नात देहद्वारें घडणारे आचार पवित्र,—कारण अकृत्रिम, शुद्ध, निसर्गभूत. ऋशाला च 'तदानीं' स्फुरतें. येथें च ज्ञानाचें ज्ञान सिद्ध होतें. येथें विज्ञानांत ब्रह्म अवतरतें. येथें प्रज्ञानघनाचा साक्षात्कार घडतो. येथें मानवाला पूर्णत्व येतें. अर्वाचीन सुधारणा, संस्कृति हे शब्द या स्थितीपुढें निष्फळ होतात, फिक्के पडतात, अर्थहीन दिसतात, क्रियाशून्य ठरतात.

अशा कवीला 'तदानीं' हा शब्दध्वनि स्फुरला. त्याला सुद्धां प्रथमतः त्या नादानें चकित करून सोडलें. तो भ्याला नाहीं. पण आश्चर्यानें स्तब्ध झाला. 'तदानीं' काय होतें? याचें उत्तर त्याला कांहीं च देतां येईना. अन्तःकरणांत, बुद्धींत, विचारांत, ज्ञानांत वस्तु प्रतिष्ठित झाली होती. पण शब्दांत उतरेना. शब्दांत आणणें म्हणजे तिला मुकणें. हें त्याला भासलें. पुनः शब्दांत आणणें म्हणजे न आणल्या सारखें करणें. हें हि त्याला दिसलें. कारण कोणता हि शब्द काढला तरी तो खोटा, त्या सद्वस्तूला लागू न पडणारा. मग 'तदानीं' काय? जें काय तें आपल्या स्वतःच्या तरी कानाला ऐकूं येईल काय? कसें येणार? अन्तश्चक्षूपुढें आलें. पण खालीं वाचेंत उतरेना. वाचेंत आणण्याचा जों जों प्रयत्न करावा तों तों तें तींतून निसटावें असें होऊं लागलें. 'तदानीं' कांहीं 'आहे' म्हणावें तर 'नाहीं' त्याला पदभ्रष्ट करतें, व 'नाहीं' म्हणावें तर 'आहे' त्यापुढें येऊन उभें ठाकतें. तें मृत्यूला अमर करतें व अमृताला मारून टाकतें. तें रजानें रंगवावयाचें म्हटलें तर परम व्योमाचा

पडदा नाहीं, अहोरात्रींचे कुंचलें नाहींत, व सूर्यचंद्रांसारखे कोणी रंगविणारे नाहींत. हा चमत्कार काय आहे? परंतु हा कवि बिलकुल डगमगत नाहीं. कारण त्याचा साक्षात्कार मतिभ्रंश नसतो. तो शुद्ध, स्पष्ट, अविकृत ज्ञानाचा परिपाक असतो. तो त्या तदानींतन आद्यवस्तुतत्त्वाला आपल्या डोळ्यापुढून हालूं देत नाहीं. इतकें च नाहीं तर शब्दावाटें आणण्याची खटपट करतो. तो त्याला आपणांप्रमाणें अस्तित्वांत पाहतो. त्याचें अस्तित्व तो त्याच्या श्वासोच्छ्वासावरून ताडतो. पण त्या श्वासोच्छ्वासांत त्याला वायु दिसत नाहीं. कारण त्यावेळीं वायूची निर्मिति च झालेली नसते. अर्थात् तें 'अवातं आनीत्' म्हणजे वायूवांचून श्वसन करीत होतें असें तो पाहतो. शेवटीं त्याला जें हें आत्मबलानें—'स्वधया'—वायुविरहित श्वसन करणारें एकमेवाद्वितीयं आत्मतत्त्व स्फुरतें तें तो 'तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास' या शब्दांमध्यें आपल्या मागें अमर करून ठेवतो. यापुढें तो आतां जगताचें सृजन कसें झालें तें कथन करूं लागतो. हें जगत् द्वंद्वमय आहे. अर्थात् तें ज्याच्या पासून झालें तें द्वंद्वाच्या पलीकडे निर्द्वंद्व असणार हें उघड आहे. अशा निर्द्वंद्वापासून द्वंद्वमयाचा उदय कसा व्हावा हा मोठा बिकट प्रश्न आहे. तो या सूक्तांत शेवटीं ग्रथित करून ठेवला असून त्याचें उत्तर कोणाला च देतां येणार नाहीं असें निक्षून सांगितलें आहे. सारांश, येथें प्रथम एकमेव निर्द्वंद्वाचें अस्तित्व प्रस्थापित करून नंतर द्वंद्वमयाचें सृजन कसें झालें तें दर्शविलें. पण त्या दोहोंचा संबंध काय आहे हा प्रश्न मात्र तसा च मुग्धांत राहिला. आतां जगत्सर्जनाच्या क्रियेंत प्रथम तम विरुद्ध तेज हें द्वंद्व घेतलें व आरंभीं तम होतें म्हणून प्रतिपादलें. पण तें तम असें होतें कीं 'कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः' या न्यायानें त्या तमाच्या पोटांत च अतमाचें म्हणजे तेजाचें गर्भबीज होतें. तें जेव्हां फुटलें आणि वाढूं लागलें तेव्हां साहजिक च तम मागें पडून त्या तेजांत जगताचें आणि त्यांतील नानात्वाचें प्रकटीकरण झालें. म्हणून च जगताच्या आरंभीं प्रथम 'आकाश'= आ+काश = आ+तेज= समंतात् तेज विनटलें असें तैत्तिरीयोपनिषदांत म्हटलें—

‘ तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः ’— व मनूनें तो आत्मा तमोभूत असल्याचें निवेदन केलें. येथें सदर सूक्तांत ती च आकाशाच्या पूर्वींची तमोभूत अवस्था निदर्शित केली आहे. आतां येथें पुढला प्रश्न कीं, जगताच्या पूर्वी ‘ तदानीं ’ जें असत् नव्हतें सत् नव्हतें, तें सदसद्रूपी द्वंद्व जगताच्या उत्पत्तीबरोबर प्रस्फुट झालें खरें; पण त्या दोन्ही कोटी एकमेकींपासून अलग स्वतंत्र होत्या का एकमेकींशीं जोडून होत्या ? व जोडून असल्या तर त्यांना जोडणारा तंतु कोणता होता ? तर तो तंतु ‘ काम ’ म्हणून सांगितला. हा काम येवढा व्यापक दिसला कीं, तो जगतांतील सदसतांना तर जोडतो च, पण जगत्पूर्व जें एकमेवाद्वितीयं ‘ असत् ’ असतें—‘ असद्वा इदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ’—अशा असताला सुद्धां त्यापासून पुढें जन्म पावणाऱ्या सत्स्वरूपी जगताशीं— ‘ ततो वै सदजायत ’—जोडून टाकतो. कारण तो प्रथमपासून च मनाच्या रेतांत असतो. अर्थात् जेव्हां तें मूळचें असद्रूप मनरहित आत्मतत्त्व मनवान् होऊन बहु प्रजेची कामना करूं लागतें—‘ स अकामयत बहुस्यां प्रजायेयेति ’— तेव्हां त्या च क्षणीं या कामाचा प्रादुर्भाव होतो व तो त्या असताला सताशीं जोडणारा बंधक रश्मि बनतो. म्हणून च त्या आत्म्याची प्रजानिर्मितीची आद्य कामना सफल होऊं शकते. आतां सांख्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणें जगताच्या मुळाशीं जें प्रकृतिपुरुषांचें जोडपें असतें तें यद्यपि निरपेक्षरीत्या स्वतंत्र मानण्यांत येत असलें तत्रापि त्यावर जेव्हां या कामाचा पगडा बसतो तेव्हां च त्याच्यापासून पुढील सृष्टीचा २३ तत्त्वांत प्रजासंभव होतो व ब्रह्माला मानवी विज्ञानांत योग्य आश्रय मिळतो. असा हा काम प्राणिसृष्टींत स्त्रीपुरुषांचे ठायीं खालींवर सारखा च कसा व्यापून असतो तें दर्शवून येथें च हें जगत्सर्जनाचें प्रकरण संपविलें; व शेवटीं जरी हें सर्व आपण परमेष्ठी प्रजापतीच्या च प्रेरणेनें सांगत असलों तरी जेथें त्या सृष्टीच्या अध्यक्षाला स्वतःला साक्षात् जाणून सांगतां येणें कठीण आहे तेथें आपण त्याचा निश्चित निर्वाळा कसा द्यावा अशी सूक्तद्रष्ट्या ऋषीनें शंका प्रकट करून विषयाची परिसमाप्ति केली आहे.

असा हा सूक्तद्रष्टा ऋषि कोण ? हा ज्ञानाचें ज्ञान जाणणारा व अज्ञानाचा ठाव घेऊन कथन करणारा कवि कोण ? हा प्रजापति. आधुनिक मानवाला याची कल्पना होणार नाहीं. म्हणून एखाद्या आधुनिकानें जरी या सूक्तांतील शब्दांवर निर्वचन केलें आणि त्यावर भाष्य नव्हे महाभाष्य लिहिलें तरी त्या शब्दांतील दिव्य तेजापुढें व बिनचूक अर्थापुढें त्याची मात्रा किती चालणार, त्याची मात्तबरी किती ठरणार ? या भाष्याचा आकार मोठा होईल पण गुणांत तें कोठें राहील ? या दिव्य सूक्ताच्या शब्दांतील अमर अर्थ जसा दिसला, आणि जसा त्या प्रजापति ऋषीच्या प्रेरणेनें बुद्धींत उतरला तसा तो आस्थापूर्वक नमुद करून ठेवला आहे इतकें च. त्याचें याथार्थ्य कालाच्या दीर्घ ओघांत ठरणार आहे.

प्राचीन रानटी युगांतील या ऋषीच्या कल्पना अर्वाचीन घिसाडी युगांतील कल्पनाशून्य मनुष्याला कशा उत्तेजित करतील ? त्यांचा ध्वनि एकांतिक शुद्ध वातावरणांत, निःशब्द परिस्थितींत, निर्मल अन्तःकरणांत, पवित्र विचारसरणींत जो उमटला तो अर्वाचीन काळच्या ऐरण व घण यांच्या अविरत कर्कश नादानें ज्याच्या कानाचे पडदे फाटून गेले आहेत अशा घिसाड्याला ऐकूं कसा यावा ? त्यांतील स्वारस्य त्याला ग्रहण कसें व्हावें ? शिवाय त्याच्या जीवनकलहांतील नित्याच्या अन्नसंपादनाच्या घिसाडघाईंत त्याला ते ऐकण्यास फुरसत तरी कोठें ? जी त्याला क्वचित् एखाद्या क्षणाची फुरसत मिळावी तींत तो आपल्या दमून गेलेल्या गात्रांना कांहींतरी अंमलामध्यें विश्रांति देणार. अशा त्याच्या क्षुण्ण मनाच्या स्थितींत आणि विकृत बुद्धीच्या अवस्थेंत त्याला या शब्दांच्या ध्वनींचें सौख्य कोठून मिळणार ? यावरून पर्वताच्या उंच टोंकावर एकांतिक स्थितींत ध्यान करीत बसणारा हा प्राचीन रानटी ऋषि कोणीकडे कीं ज्या स्थळीं ज्या ध्यानमग्न स्थितींत त्याला पृथ्वीचें च काय पण विश्वाचें भ्रमण ऐकूं येतें, सृष्टीची घडामोड दिसते, जगताचा अंत पाहतां येतो, व जगदतीताचा ठाव घेऊन अनंतांत निर्भय संचार

करतां येतो; तर उलट अर्वाचीन सुधारलेला हमाल कोणीकडे कीं ज्याला एखाद्या प्रमाणाबाहेर वाढलेल्या अवीट शहरांतील दुर्गंधयुक्त हवेंत राहून तेथील नाना प्रकारच्या धूम्रमय यंत्रांतील काळ्याकुट्ट थंडगार लोखंडाच्या कर्कश आवाजांत स्वतःचा शब्द स्वतःला ऐकूं येत नाहीं, दुसरा मनुष्य पुढें दिसत नाहीं, निश्चल मन करण्यास क्षणाची फुरसत मिळत नाहीं; असा हा अर्वाचीन धिसाडी हमाल मोठा कां तो प्राचीन रानटी कवि मोठा हा प्रश्न आहे. अर्वाचीन धिसाडी हमालानें प्राचीन ध्यानस्थ ऋषीला अनुत्पादक अतएव निरुपयोगी म्हणावें हें ठीक च आहे. कारण उत्पादन ठरविण्याचें आणि उपयोग जोखण्याचें त्याचें माप च निराळें, त्याच्या काळाला शोभेल असें आहे. अर्वाचीन लोखंडी युगांत ध्यानाला स्थळ च नाहीं मग समाधीला वाव कोठून मिळणार? म्हणून ध्यान–धारणा–समाधींत जर मानवाची पूर्णता मानावयाची असेल तर तिला आज अवसर नाहीं. पुनः अर्वाचीन सुधारलेला धिसाडी हा कार्ल्मार्क्स्च्या चालीवर सर्व मानवमात्रांचीं कर्में समस्वरूपाची सममूल्याचीं मानणारा (Homogeneous labour a la' Carl Marks). मग त्याला ही प्राचीन ध्यानस्थ ऋषीची पर्वताच्या अत्युच्च शिखरावर एकटें च बसून लागलेली समाधि कशी मानवणार? तो त्या पर्वताखालीं सुरुंग लावून तें शिखर उडविण्याची खटपट करणार किंवा वरून विमानांतून बांबगोळा टाकून त्याचें आसन उध्वस्त करून टाकणार. अशा स्थितींत ही चीज च निर्माण होणें शक्य नाहीं, व यदाकदाचित् चुकूनमाकून झाली च तर ती टिकणें शक्य नाहीं. या समाधिस्थाची बहिर्दृष्टि परम व्योमांत संचार करणारी व अन्तर्दृष्टि हृदयाकाशांत स्थिर होणारी असल्यामुळें त्याला या धिसाड्याची कोणती च क्रिया दिसणार नाहीं व ऐकूं येणार नाहीं. परंतु तो त्या च कारणानें पृथ्वीतलावरून नष्ट मात्र होऊन जाईल. याप्रमाणें अर्वाचीन काळाला कोणी नीट्झ्शेसारखे तत्त्ववेत्ते ‘आधुनिक रानटीपणाचा काळ’ (modern barbarism) म्हणतात परंतु तें हि युक्त नाहीं. कारण त्यांत त्या प्राचीन रानटीपणाचा

–त्या पवित्र रानटीपणाचा–उपमर्द आहे. खरा रानटीपणा हा शुद्ध निर्भेळ निसर्गाला धरून असतो. तो निसर्गाचा परिपाक आहे. अर्वाचीन कृत्रिम अशुद्ध वातावरणांत ‘ रानटी ’ हा शब्द लक्ष्यार्थानें योग्य नाहीं तसा वाच्यार्थानें हि अर्थशून्य आहे. कारण अर्वाचीनांनीं रानें व वनें नाहींशीं करून जेथें पृथ्वी सपाट करण्याचा सपाटा चालविला आहे तेथें रानटीपणा — शुद्ध पवित्र रानटीपणा–तरी कोठून रहावा ? अर्वाचीन युग हें औद्योगिक युग म्हणजे हमालयुग किंवा घिसाडयुग आहे. ही अर्वाचीन घिसाडगिरी प्राचीन रानटी स्थितीपेक्षां अत्यंत हिडीस आहे. तिला आकार नाहीं म्हणजे तिचा आकार प्रमाणाबाहेर गेलेला आहे. म्हणून अर्वाचीनाला जर प्राचीन ऋषीची किंमत करतां आली नाहीं तर प्राचीन नैसर्गिक भावनेनें प्रेरित नैसर्गिक स्थितींत राहाणाऱ्या ऋषीला अर्वाचीन कृत्रिम सुधारणा केवळ अर्थहीन ओंगळ दिसली तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

एतद्विशिष्ट हें सूक्तांतर्गत ज्ञान ह्या वैदिक ऋषीवांचून कोणा हि अन्य प्राचीन धर्मप्रवर्तकाला उमगलें नाहीं. मग तो झरथुष्ट्र असो वा गौतम असो, महावीर असो वा मोझेस असो, ख्रिस्त असो वा महंमद असो. त्या कारणानें त्यांचें कार्य एकांगी झालें आहें, व त्यांच्या छाये-खालीं मानवाला परमोच्च पदापासून कायमचें मुकावें लागलें आहे.

सूक्ताच्या मराठी काव्यात्मक अनुवादाचा उपसंहार

यापरि जेथें देव न शकती मनुज काय पाही
वर्णन करितां प्रजापतीची मति कुंठित होई ।
परि जो द्रष्टा निजविश्वासें खोल ठाव घेई
भक्त तयाचा कवि शंकर हा आनंदें गाइ ॥८॥

परिशिष्ट १

नासदीयसूक्त अथवा कामदेवसूक्त

(मराठी कवितावद्ध अनुवादासह)

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥ १ ॥

असत हि नव्हतें सत ही नव्हतें जेव्हां त्याकाळीं
नव्हतें रज जें परव्योमाच्या वसलें पादतळीं ।
कुठें आवरण होइ कुणाला कैसें सुखकर
अंभ हि कोठें असें तेव्हां गहनचि गंभीर ॥ १ ॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास ॥ २ ॥

नव्हता मृत्यु असेल कैसें अमृत त्या काळीं
अहोरात्रिचें नव्हतें दर्शक कोठें त्या वेळीं ।
वायूविरहित आत्मबलानें श्वसन करी जें एक
तयावांचुनी दुजा न कोणी पलीकडे लोक ॥ २ ॥

तम आसीत्तमसा गूह्ळमग्रेऽ
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥ ३ ॥

आरंभीं जें तम होतें त्या तमोदरीं बुडलें
सळसळणारें जगत् सर्व हें दृष्टिआड झालें ।
क्षुद्र तुसानें थोर आभु हें झांकुनि जें गेलें
तें हें एकचि तपसामर्थ्यें उदयाचलिं आलें ॥ ३ ॥

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्
सतो बंधुमसति निरविंदन्
हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

प्रथमचि होतें रेत मनाच्या अंगाच्या ठायीं
तेथ विनटला आरंभीं तो कामदेव पाही ।
सतासतांचा बंधक हेतु हृदयीं भावोनी
केला निश्चय कविनीं अपुल्या मतिनें जाणोनी ॥ ४ ॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषा
मधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।
रेतोधा आसन् महिमान आसन्
त्स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

कामरूप हा तिरका धागा व्यापी जगताला
खालिं पसरतो तरी व्यापितो वरच्या भागाला ।
रेतधारि जें क्षेत्र असें तें महिम्या समवेत
खालीं पडते स्वधा तिजवरी प्रयति ठाण घेत ॥ ५ ॥

को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेन
अथा को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

खरोखरी हें कोण जाणुनी कोण येथ सांगे
कोणापासुनि कशी जन्मली विविध सृष्टि ही आंगें ।
देव जाणते तरि ते आले मागुति जन्माला
जयापासुनी नटली थटली शंका मनुजाला ॥ ६ ॥

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न (दधे) ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७ ॥

जयापासुनी दिगंतरीं ही सृष्टि जन्म घेई
धारण करि तिज किंवा न करी न कळे कोणांही ।
या सृष्टीचा उच्च अधिप जो पर व्योमिं राही
जाणत असेल कीं तो नसेल सांगावें कांहीं ॥ ७ ॥

उपसंहार

यापरि जेथें देव न शकती मनुज काय पाही
वर्णन करितां प्रजापतीची मति कुंठित होई ।
परि जो द्रष्टा निजविश्वासें खोल ठाव घेई
भक्त तयाचा कवि शंकर हा आनंदें गाई ॥ ८ ॥

परिशिष्ट २

पुरुषसूक्त अथवा समष्टिसूक्त

(मूळ मंत्रांना धरून मराठी अनुवाद)

१ 'सहस्रशीर्षा पुरुषः'--

सहस्र डोकीं सहस्र डोळे सहस्र पाय हि ज्या पुरुषा ।
सर्व भूमि ही वेढुनि राही दहा अंगुळें अतिदेशा ॥ १ ॥

२ 'पुरुष एवेदं सर्वं'--

असें सर्व हें पुरुषचि केवळ भूत भविष्य हि साच कसा ।
अन्नसृष्टिला व्यापुनि उरला मृतामृताचा ईश जसा ॥ २ ॥

३ 'एतावानस्य महिमा'—

एथवरी जरि महिमा याचा पुरूष मोठा पलीकडे ।
दिव्यामृतिं जरि पाद तीन तरि विश्वाभूतीं एक पडे ॥ ३ ॥

४ 'त्रिपादूर्ध्व उदैत्'—

ऊर्ध्व त्रिपाद पादैकें इह पुरुष अवतरे पुनः पुन्हा ।
अनशनसाशन विश्वामाजी व्यापुन टाकी सकल जनां ॥४॥

५ 'तस्माद्विराळजायत'—

त्याच्यापासुनि विराटपुरुषीं वैराटीचा जन्म घडे ।
जन्म पावल्या अतिरिक्तांतुनि निघे भूमि मग प्राणि पुढें ॥

६ 'यत्पुरुषेण हविषा'—

देवांनीं जो यज्ञ करुनी या पुरुषाचा हवी दिला ।
तयामाजि घृत वसंत इध्मा ग्रीष्म शरदिचा हवि झाला ॥६॥

७ 'तं यज्ञं बर्हिषि'—

अग्रजात त्या यज्ञिय पुरुषा प्रोक्षण केलें बर्हीनीं ।
हवि कल्पुनि तो यज्ञ साधला ऋषिनीं साध्यदेवांनीं ॥ ७ ॥

८ 'तस्माद्यज्ञात्सर्वहुतः संभृतं'—

सर्वहुतात्मक त्या यज्ञांतुनि घडे समृद्धि आज्याची ।
होइ निर्मिती वायव्यांची ग्राम्यवन्य पशुपक्षांची ॥ ८ ॥

९ 'तस्माद्यज्ञात्सर्वहुतः ऋचः'—

सर्वहुतात्मक त्या यज्ञांतुनि ऋग्सामांचा जन्म घडे ।
तयापासुनी छंद जन्मती यजुर्वेद तो निघे पुढें ॥ ९ ॥

१० 'तस्मादश्वा अजायन्त'—

त्या यज्ञांतुनि अश्व जन्मती अधोर्ध्वदंती मग पुढतीं ।
शेळ्या मेंढ्या गाई निघतीं नसे तयांची खिजगणती ॥१०॥

११ 'यत्पुरुषं व्यदधुः'—

धारण केल्या पुरुषाचे त्या देहभाग किति विकल्पिले ।
तोंड कोणतें बाहू कोठें मांड्या पाय हि जे कथिले ॥११॥

१२ 'ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्'—

ब्राह्मण त्याचें मुख तें होतें बाहू राजन्याचि केले ।
वैश्य जयाचे ऊरु शूद्रही पायापासुनि पै झाले ॥ १२ ॥

१३ 'चंद्रमा मनसो जातः'—

मनापासुनी चंद्र जन्मला चक्षूंतुनि तो सूर्य निघे ।
मुखापासुनी इंद्र अग्नि ते प्राणामध्यें वायु रिघे ॥ १३ ॥

१४ 'नाभ्या आसीदन्तरिक्षं'—

नाभीपासुनि अंतरिक्ष दिव डोक्यापासुन प्रवर्तला ।
पायीं कानीं भू दिक् ठेउनि लोकत्रय हा विकल्पिला ॥१४॥

१५ 'सप्तास्याऽऽसन् परिधयः'—

वीस एकत्तर समिधा योजुनि सात परिधि त्या यज्ञाला ।
घेउनि देवीं यज्ञ मांडिला बांधुनि मग पशु पुरुषाला ॥१५॥

१६ 'यज्ञेन यज्ञमयजन्त'—

देवीं यजिलें यज्ञें यज्ञा धर्म प्रथमचि ते झाले ।
पूर्वी वसले साध्यदेव त्या नाकिं महात्मे हे गेले ॥ १६ ॥

— उपसंहार —

द्रष्टा नारायण सूक्ताचा पुरुष देवता विराट जरी ।
सुगम मराठी शंकरकविची वाणी तिजला प्रगट करी ॥१७॥

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
३४	२७	सृष्टींचें	सृष्टीचें
४६	१७	विर्विकल्प	निर्विकल्प
५६	३	आभाव	अभाव
८३	२६	खाले	खोल
९३	२१	सर्वमात्वै	सर्वमात्मै
११२	९	शार्सें	शार्ङ्गें